

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

الصحف المتطاولة المتداولة مع ان امليتها بالاستعجال على طريق الارتجال

حال اشتغال بعض من له توقد في الذكاء والاشتعال لتعقبه الله تعالى بالاستكمال

ومرقاة الى معارج الكمال بمنطق التهذيب الذي هو العلم في رشاقة الترتيب

ليسعد بها كل ذكي وليضل بها كل غبي وغوي ولئن ردها القاصر وكذا

فيتقبلها الماهرون وان ذمها الجهلة فسيحمدها الكملة هذا وعلى الله

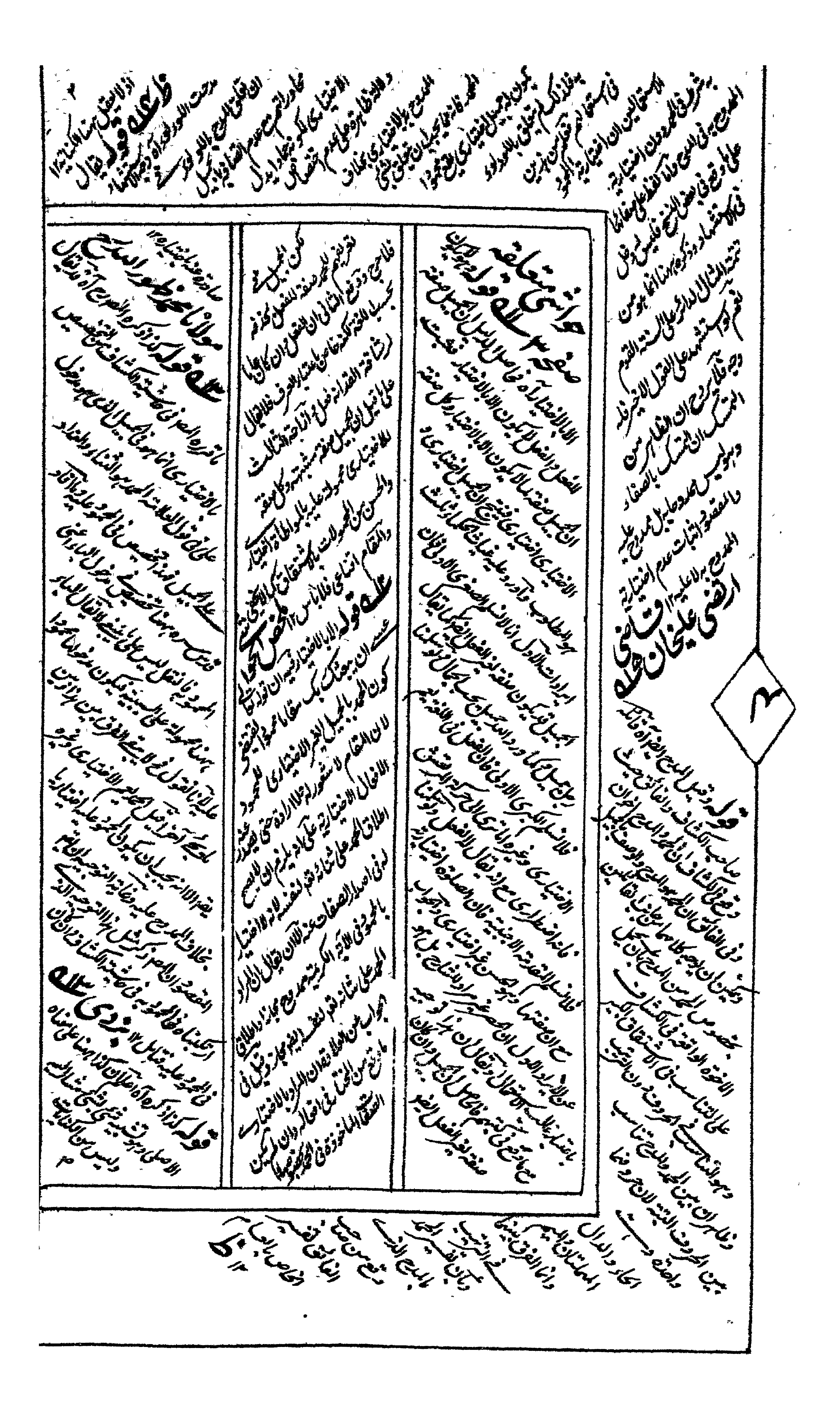
التكلان انه خير من اعان لا نعبد ولا نستعين الا اياه ولا حول ولا قوة

الا بالله قوله الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل والمراد

بالجميل الاختياري لانه صفة للفعل وهو لا يكون الا بالاختيار كذا ذكره

المصرح في حاشية الكشاف والمدح يعم الاختياري وغيره يقال مدحت

اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري





ومثال الثاني لؤلؤ مصنوع وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره كالمدح الا انه

يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف المدح وح عليه لانعم فتامل

قوله الذي هدانا اه قيل الهداية الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وقيل بل الدلالة

الموصلة الى المطلوب ورجح الاول ونسب الثاني الى البعض وضعف الثاني بقوله تعالى

واما ثمود فهديناهم والاول منقوض ايضا بقوله تعالى انك لا تهدي من

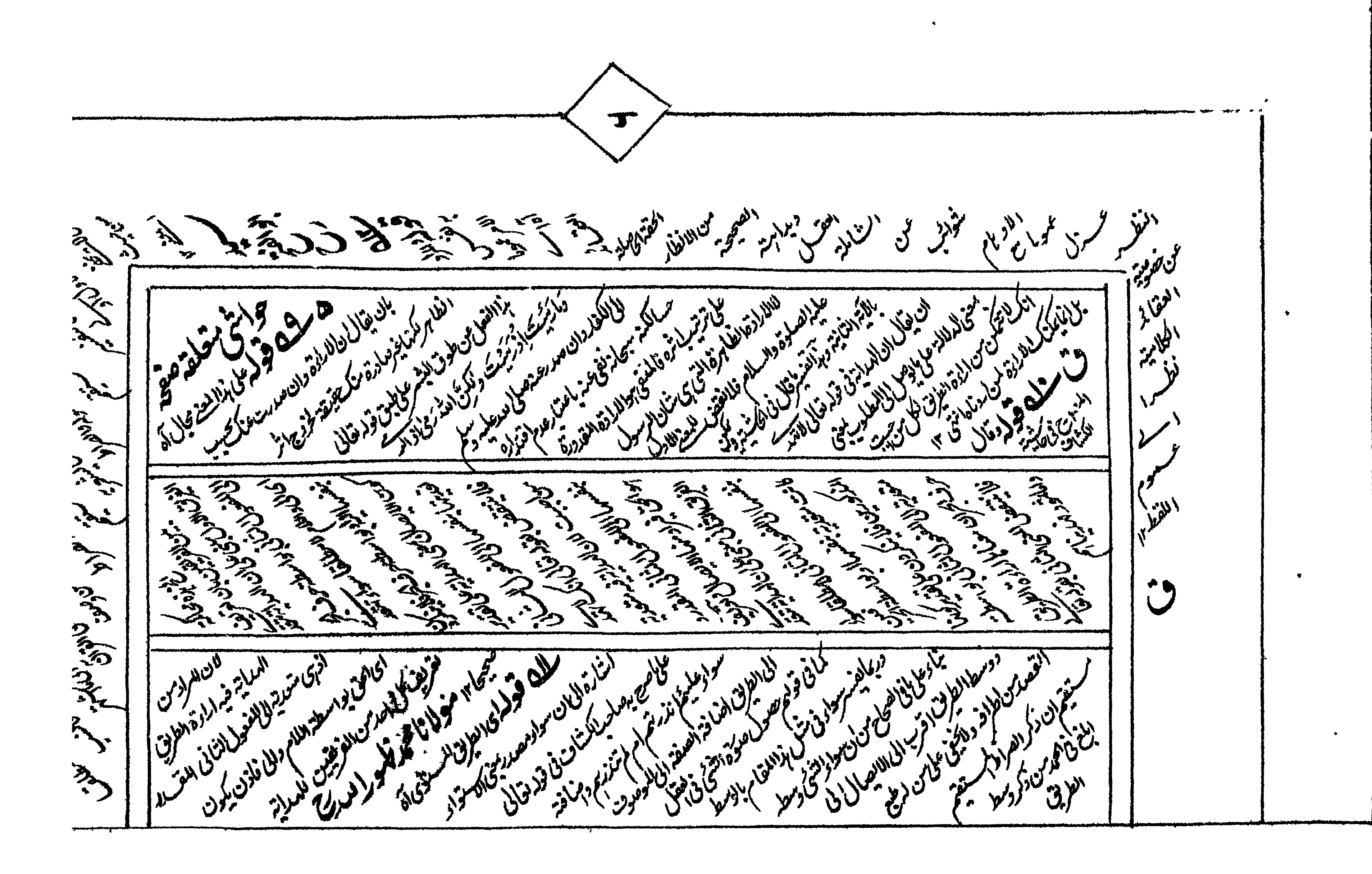
احببت واحتمال التجوز مشترك والمناقشة في امتناع حمله على هذا

المعنى مجال فتامل قال المصنف رح في حاشية الكشاف حاصله انها تتعدى

بنفسها وبالى وباللام ومعناها على الاول الايصال وعلى الثاني والثالث

اراءة الطريق فافهم قوله سواء الطريق اي الطريق المستوي

والصراط المستقيم والمراد به نفس الامر عموما ولك ان تخصه



حواشی متعلقة صفحه

٥ ه قوله على هذا المعنى مجال آه
بان يقال ان الارادة وان صدرت عنك بحسب
الظاهر لكنها غير صادرة منك حقيقة لخروج اثر
هذا الفعل عن طوق البشر على طبق قوله تعالى
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فان الرمي
الى الكفار وان صدر عنه صلى الله عليه وسلم
لكنه سبحانه نفى عنه باعتبار عدم اقتداره
على ترتيب اثره فالمنفي هو الارادة المقدورة
لا الارادة الظاهرة التي هي شأن الرسول
عليه الصلوة والسلام فلا تقض المعنى الاول
بالآية الثانية وهذا التفسير ما قال في الحاشية ويمكن
ان يقال ان الهداية في قوله تعالى لا تهدي
بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب بمعنى
انك لا تتمكن من ارائة الطريق لكل من احببت
بل ايا ما تمكن الارائة لمن اردناه انتهى ١٢

ق ٦ قوله وقال المحشي في حاشية الكشاف الخ يزوه محاكمة
بين الفريقين بان تعريف
الفرق الاول مبني على ان الهداية تتعد
الى المفعول الثاني بواسطة حرف الجر
اي الى او اللام واستعمالها سواء تتعد
بنفسها الاية او بواسطة حرف الجر فلا يمكن
كون الاتصال معنى الهداية على التقدير
تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني
فلا ينتقض بقوله تعالى انك لا تهدي
من احببت لان الهداية فيه متعدية
بنفسها الى المفعول الثاني المقدر
اي الحق فيراد منها الاتصال تعريف
الفرق الثاني مبني على ان الهداية تتعد
بنفسها الى المفعول الثاني اطلاقا سواء
كانت متعدية بنفسها او بواسطة فيمن
المذكورين فلا يكون على التقدير كونها
متعدية الى المفعول الثاني بواسطة
حرف الجر ان معناها ارادة الطريق
فلا ينتقض المعنى الثاني بقوله تعا
والمقصود هنا ايضا ام
لان المراد من
الهداية فيه ارادة الطريق
اذ هي متعدية الى المفعول الثاني المقدر
اي الحق بواسطة اللام والى فاذن يكون
تعريفا لكل واحد من الفريقين للهداية
صحيحا ١٢ مولانا محمد ظهور الدين

٧ قوله اي الطريق المستوي آه
اشارة الى ان سواء مصدر بمعنى الاستواء
على ما صرح به صاحب الكشاف في قوله تعالى
سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم وصفة
الى الطريق اضافة الصفة الى الموصوف
كما في قولهم حصول صورة الشيء في العقل
وربما فسر سواء في مثل هذا المقام بالوسط
بناء على ما في الصحاح من ان سواء الشيء وسطه
ووسط الطريق اقرب الى الايصال الى
المقصد من اطرافه ولا يخفى على من له طبع
مستقيم ان ذكر الصراط المستقيم
ابلغ في المقصد من ذكر وسط
الطريق



بالاسلام لكان اولى وانسب قوله وجعل لنا التوفيق خير رفيق التوفيق

جعل الاسباب موافقة للمطلوب ثم خص بالخير وحاصله توجيه الاسباب

باسرها نحو المسبب قوله لنا الظاهر فيه من حيث المعنى تعلقه برفيق

لكن اللفظ لا يساعده لامتناع تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه ولان

المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فاما ان يتعلق بمحذوف يفسره

المذكور او يقال الظرف مما يتوسع فيه فيكفيه رائحة من الفعل على

محاذاة ما ذكره قدس سره في قول صاحب التلخيص لكثرتها للاصل جمعا

واما تعلقه بجعل فركيك من حيث المعنى كما لا يخفى على من له فطرة سليمة

وفطنة مستقيمة قوله والصلوة على من ارسله هدى قيل هو مصدر بمعنى اسم

الفاعل والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر اطلق عليه مبالغة قوله هو لا تمام



ونوّر آبه الاهتداء بليق وعلى آله واصحابه الذين سعدوا في مناهج
الصدق بالتصديق وصعدوا معارج الحق بالتحقيق وبعد فهذا

مصدر مبني للمفعول اي بان يقتدى به قوله ونور ابه الاهتداء بليق
مصدر مبني للمفعول اي بان يهتدى به وقوله به متعلق بالاهتداء وبليق
تعلقه ببليق فافهم قوله وعلى آله واصحابه الذين سعدوا في مناهج
الصدق بالتصديق متعلق بسعدوا والباء للسببية قوله وصعدوا
معارج الحق بالتحقيق يحتمل تعلقه بصعدوا والباء للسببية كما سبق في
قوله بالتصديق فالمعنى صعدوا معارج الحق وبلغوا اقصاها بسبب التحقيق والانقياد
ويحتمل الاستقرار والمعنى هذا الحكم محقق لا ريب فيه فتأمل قوله
وبعد فهذا اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن سواء وضع الديباجة
قبل التصنيف او بعده اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج
فما قيل من انه ان كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالاشارة الى



الحاضر في الخارج لا يستقيم الا ان يراد به الاشارة الى النقوش الكتابية

دون الالفاظ ودون معانيها ودون المركب من الثلثة ودون

الاثنين منها ولا يخفى انه لا يناسب هذا المقام الاخبار عنه بغاية

تهذيب الكلام الا ان يحمل على المجاز تسمية للمعبر باسم المعبر عنه

وفيه نظر بعد لا يخفى على المستيقظ لان الحاضر من النقوش لا يكون

الا شخصا ومن البين انه ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسمية

ذلك الشخص بذلك الاسم بل الغرض وصف نوعه

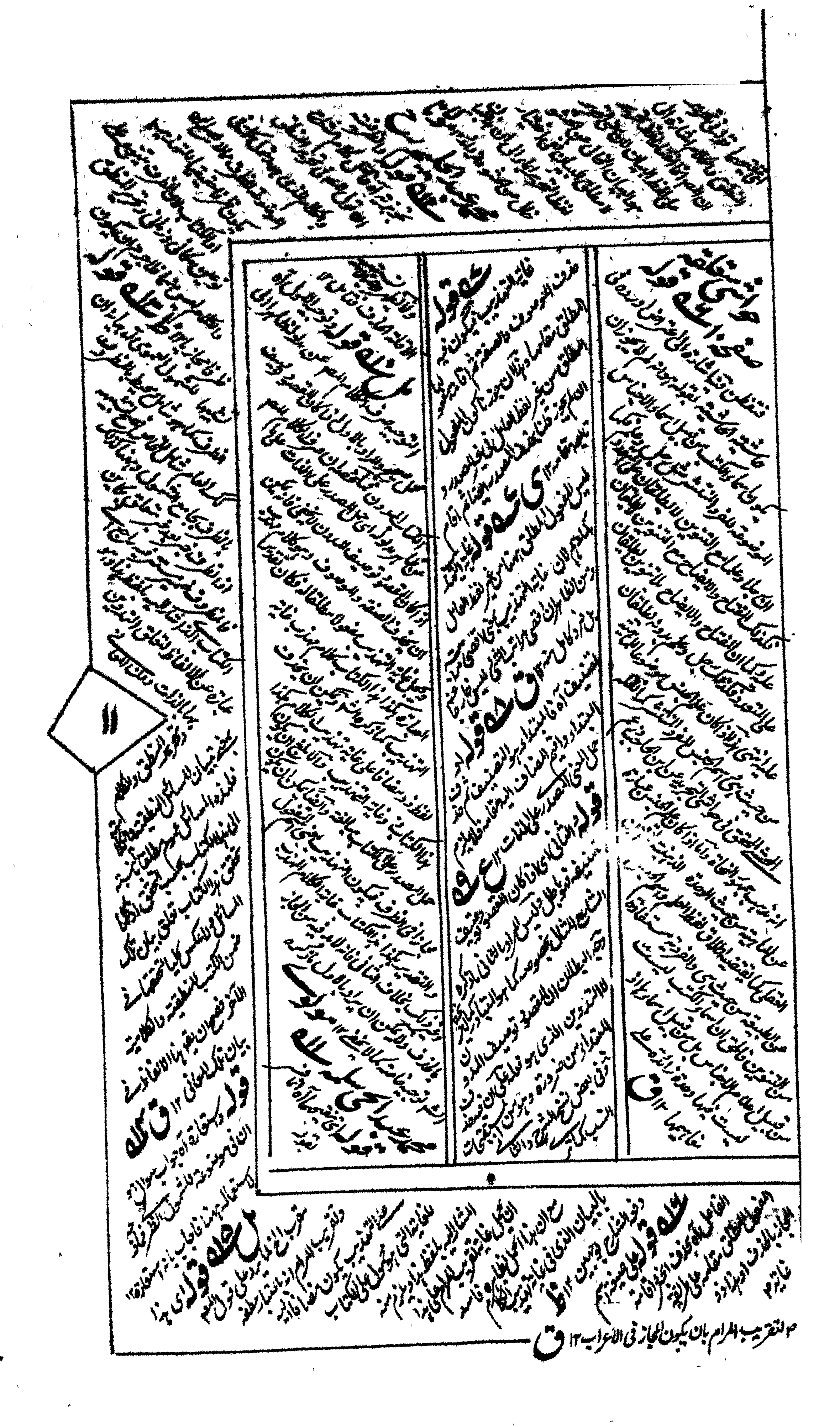
وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ المخصوصة

اعم من ان يكون ذلك الشخص او غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم

ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج



فالاشارة الى الحاضر في الذهن احسن على جميع التقديرات ومن ههنا
علمت ان اسامي الكتب من قبيل اعلام الاجناس فتفطن قوله
غاية تهذيب الكلام اي هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب
او تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام والثاني كما ترى وجه
الاول لا يخفى قوله في تحرير المنطق والكلام اي تنقيحهما وتبيينهما بيانا
واضحا خاليا عن الحشو والتطويل والظرفية تجوزية تشبيها
للشمول العمومي بالشمول الظرفي واستعارة لفي الموضوعة
للثاني للاول قوله وتقريب المرام اي هذا امقرب على صيغة
اسم الفاعل غاية التقريب للمرام الى الافهام ويحتمل
ان يكون التقريب معطوفا على التحرير

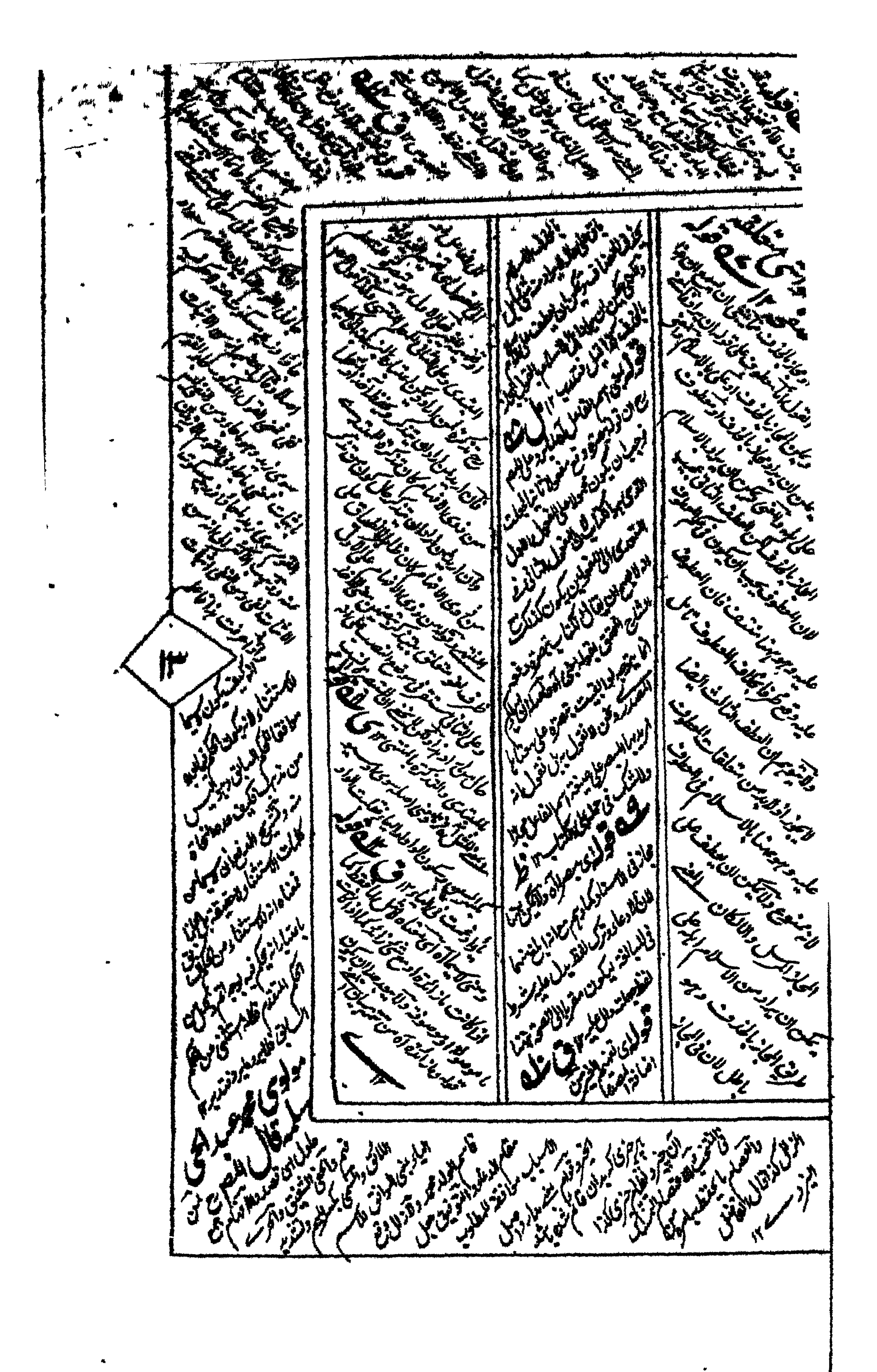




من تقرير عقائد الاسلام جملة بحيث تعلم حواشى الشريف في افهام وتذكرة لطيفة
يتذكر من اولى الافهام سيما الولد الاعز الحفي الحري بالاكرام حبيب الله عليه التحية و
السلام لازال له من التوفيق قوام ومن التأييد عصام وعلى الصالحات كلها اعتصام

والمعنى هذا غاية تهذيب الكلام في تقريب المقاصد اي سوق الدليل على وجه
يستلزم المطلوب قوله من تقرير يحتمل ان يكون بيانا للمرام وان يتعلق
بالتقريب بتبعيد قوله عقائد الاسلام الاضافة بيانية او للملابسة
ويمكن ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز المرسل او مجاز بالحذف قوله
جعلته تبصرة بمعنى اسم الفاعل اي مبصرا وكذا تذكرة قوله لذي
الافهام اي تعديه المعنى قوله سيما الولد السي بمعنى المثل يقال هما سيان
اي مثلان ومعنى لا سيما لا مثل وما زائدة او موصولة او موصوفة هذا اصله
ثم استعمل بمعنى التخصيص وقد يحذف لا في اللفظ لكنه مراد وعده
النحاة من كلمات الاستثناء وتحقيقه انه للاستثناء عن الحكم
المتقدم ليحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس الحكم السابق وفيما بعدها ثلثة اوجه

١٢





الرفع على كونه خبر مبتدأ محذوف او صفة اخرى بعد وقف وبالجر صلة

ما او صفته والنصب على الاستثناء والجر على الاضافة وكلمة

ما على الاخيرين زائدة وقد روي على الاوجه الثلثة قول امرئ القيس

ولا سيما يوم بدارة جلجل قوله القسم الاول في المنطق القسم والحظ

الاول من الكتاب على معانيه التي سبقت الاشارة اليها من النقوش

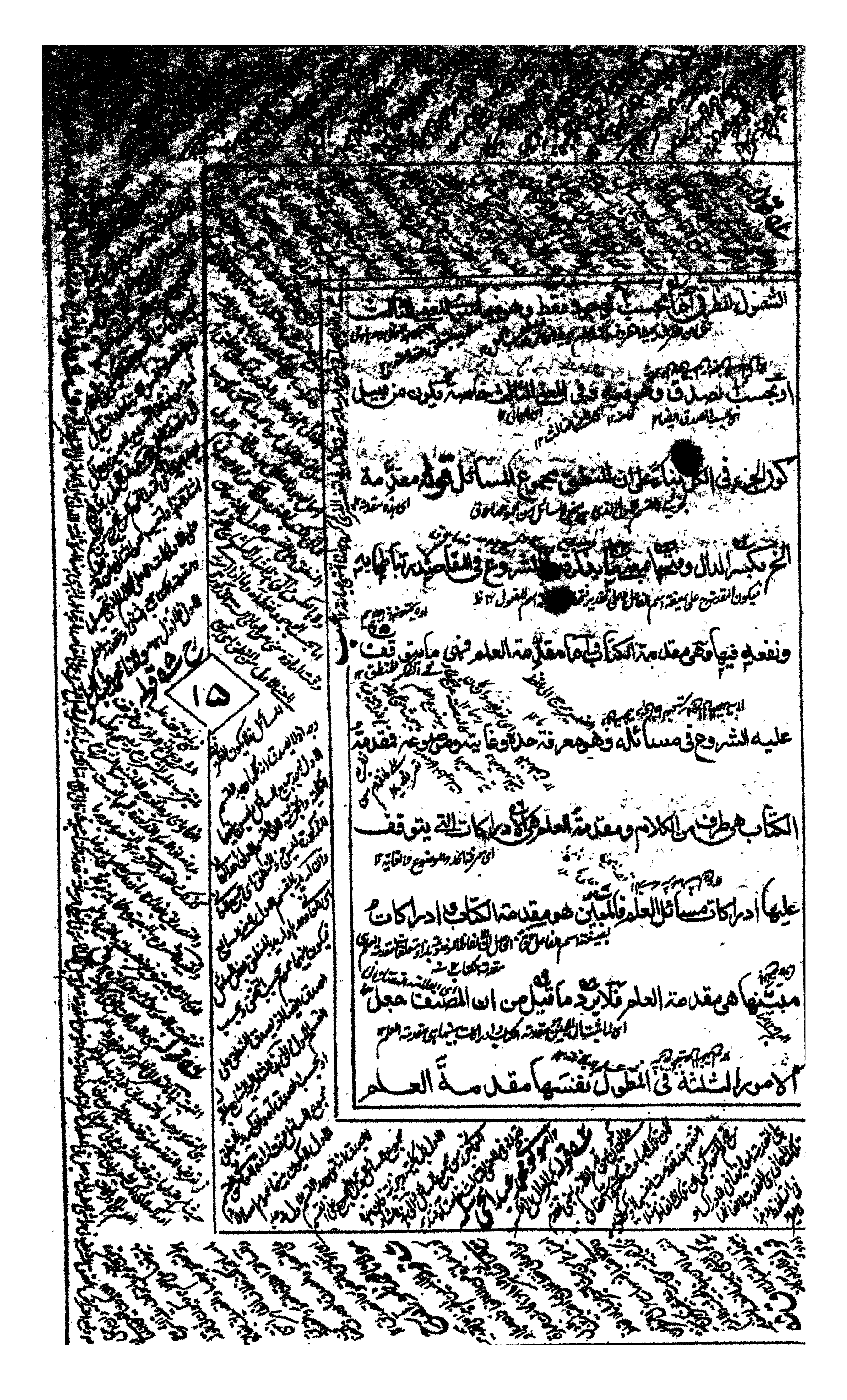
المخصوصة او الالفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة

او المعاني المخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة

او المركب من اثنين منها او من ثلث منها فمعانيه المحتملة

سبعة ثلثة احادية وثلثة ثنائية وواحد ثلاثي وعلى التقادير

فالظرفية في قوله في المنطق مجازية اقامة للشمول العمومي مقام



الشمول المطول ايضا بحسب وجه نفعه وهو مطالب المعاني الثلاث
او بحسب الصدق وهو في المعاني الثلاث خاصة تكون من قبيل
كون الجزء في الكل بناء على ان المنطق جميع المسائل قوله مقدمة
الخ بكسر الدال وفتحها مستعار من مقدمة الجيش الشروع في المقاصد بما لها به
ونفعه فيما هو مقدمة الكتاب اما مقدمة العلم فهي ما يتوقف
عليه الشروع في مسائله وهو معرفة حده وغايته وموضوعه فمقدمة
الكتاب هو طائفة من الكلام ومقدمة العلم هي الادراكات التي يتوقف
عليها ادراكات مسائل العلم فالمباين هو مقدمة الكتاب وادراكات
مبينها هي مقدمة العلم فلا يرد ما قيل من ان المصنف جعل
الامور الثلاثة في المطول نفسها مقدمة العلم



وفى شرح الرسالة مقدمة الكتاب ثم انما جعل هنالك بيان الامور

الثلثة مقدمة الكتاب لادراكاتها وجعل فى المطول نفسها مقدمة

العلم واراد ادراكاتها الا انه تسامح فى العبارة قال العلم هو

الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل اى نفس حصول صورة الشئ

فى العقل لما فيه من المسامحة من حيث ان العلم هو نفس الصورة

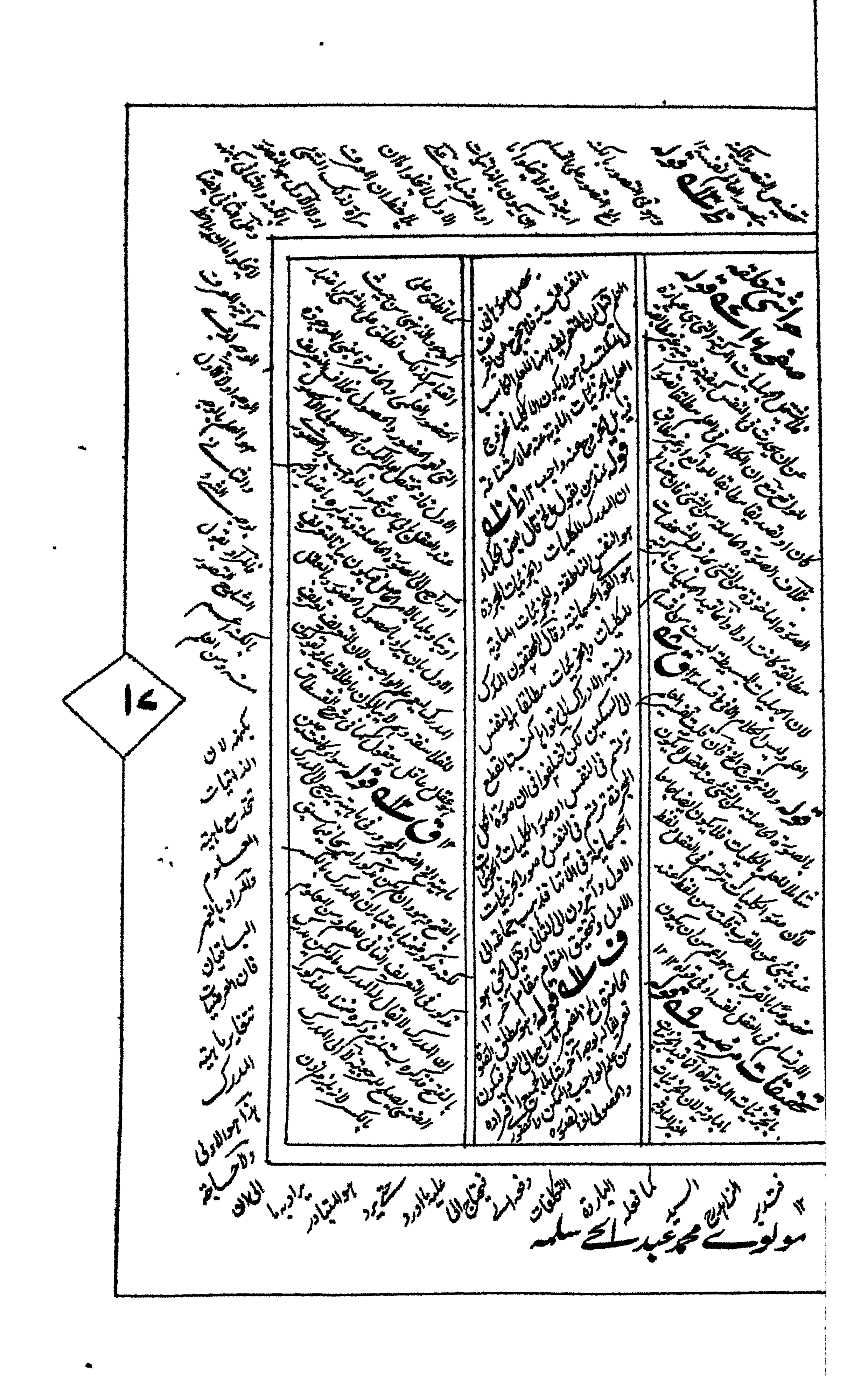
لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذى هو النسبة بين

الصورة والعقل ولان المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة فلا يشمل

الجهليات المركبة ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية عند

من يقول بارتسام صورها فى القوى والآلات وهو مطلق الصورة الحاصلة

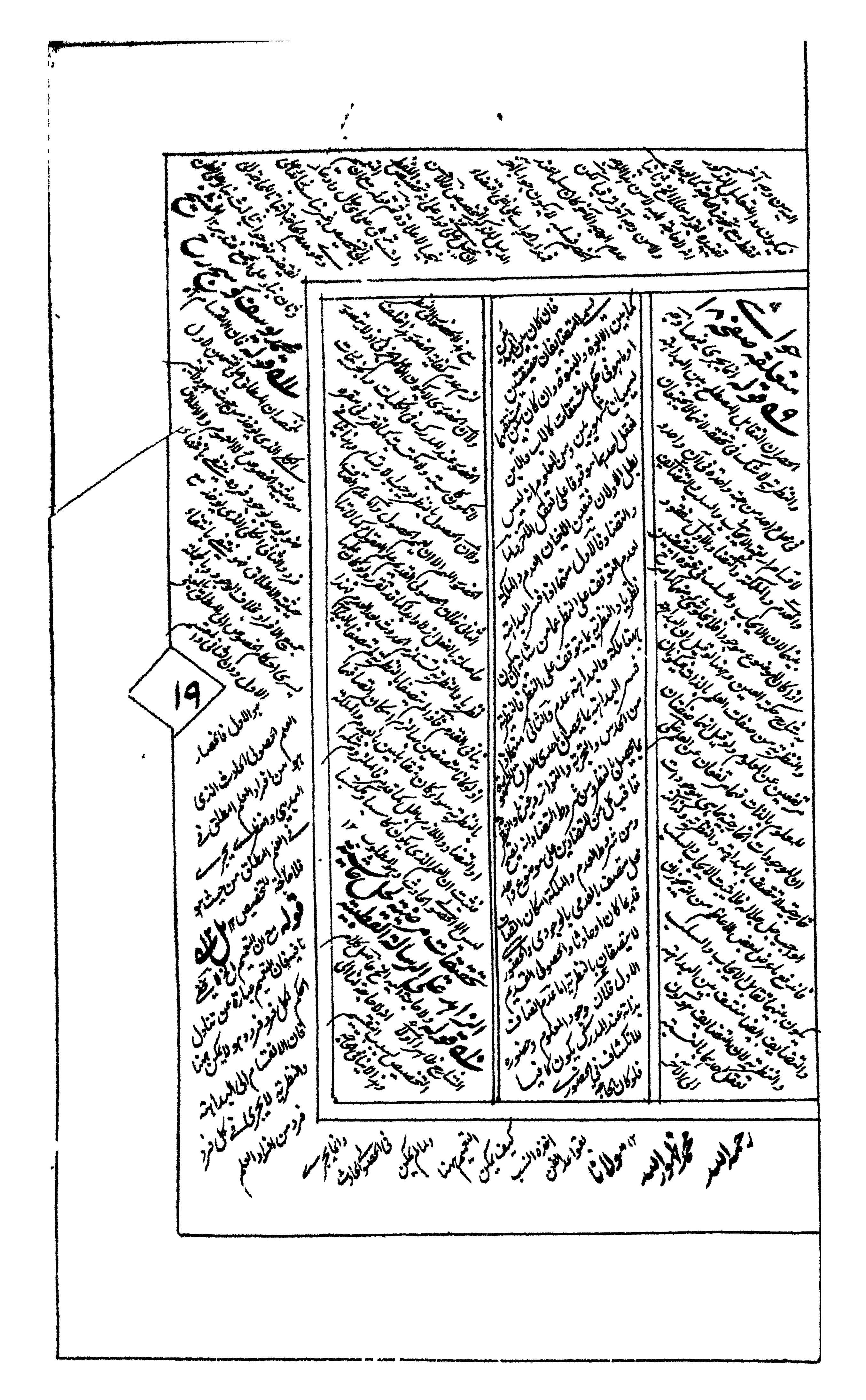
عند المدرك سواء كانت عين ماهيته وهو فى الصور بالكنه وغيرها وهو فى



مولوی محمد عبد الحی سلمه



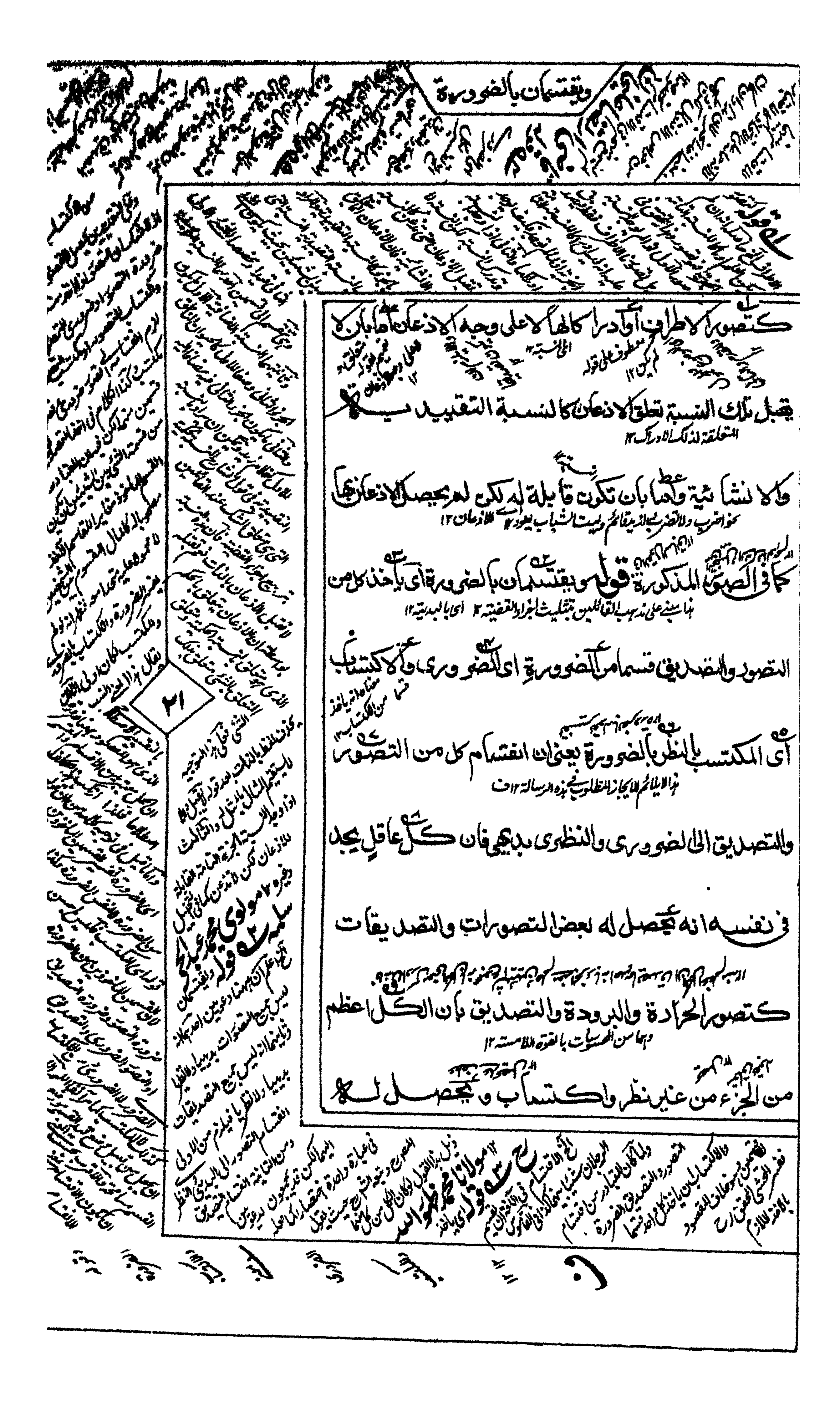
وسواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم
الحصولي او عينها وهو في العلم الحضوري وسواء كانت في
ذات المدرك كما في علم النفس بالكليات اوفي آلاتها كما في علمها
بالمحسوسات وسواء كانت عين المدرك كما في علم الباري تعالى شانه
بذاته او غيره كما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات وقد
يخص ههنا بالعلم الحصولي او الحادث معللاً بان الانقسام الى
البداهة والكسبية انما يجري فيهما ولا حاجة اليه فان
الانقسام يجري في المطلق وان لم يجر في كل نوع منه
على انه تخصيص للفظ من غير ضرورة داعية اليه
مع ان التعميم انسب بقواعد الفن قوله ان كان الخ





والا فتصور

عدل المصرح عن العبارة المشهورة وهي ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة لانه يدخل فيها التخييل فانه ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها وكذا الشك والوهم ضرورة ان المدرك في
الوهم هو الوقوع او اللاوقوع الا ان تلك الادراكات ليست على
وجه الاذعان والتسليم بل على سبيل التخييل والتجويز وفي هذا اشارة
الى التحقيق المرام في هذا المقام وهو ان التصديق نوع اخر من الادراك
مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق كما يشهد به الوجدان
السليم وان التصور متعلق ايضا بما يتعلق به التصديق اعني النسبة
واقعة او ليست بواقعة اذ لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء **قوله**
والا فتصور سواء لم يكن ادراك النسبة اصلا



كتصور الاطراف اوادراكها لا على وجه الاذعان واما بان لا

يقبل تلك النسبة تعلق الاذعان كالنسبة التقييدية

والانشائية واما بان تكون قابلة له لكن لم يحصل الاذعان بها

كما في الصورة المذكورة قوله وينقسمان بالضرورة اي باخذ كل من

التصور والتصديق قسما من الضرورى اي الضرورى والاكتساب

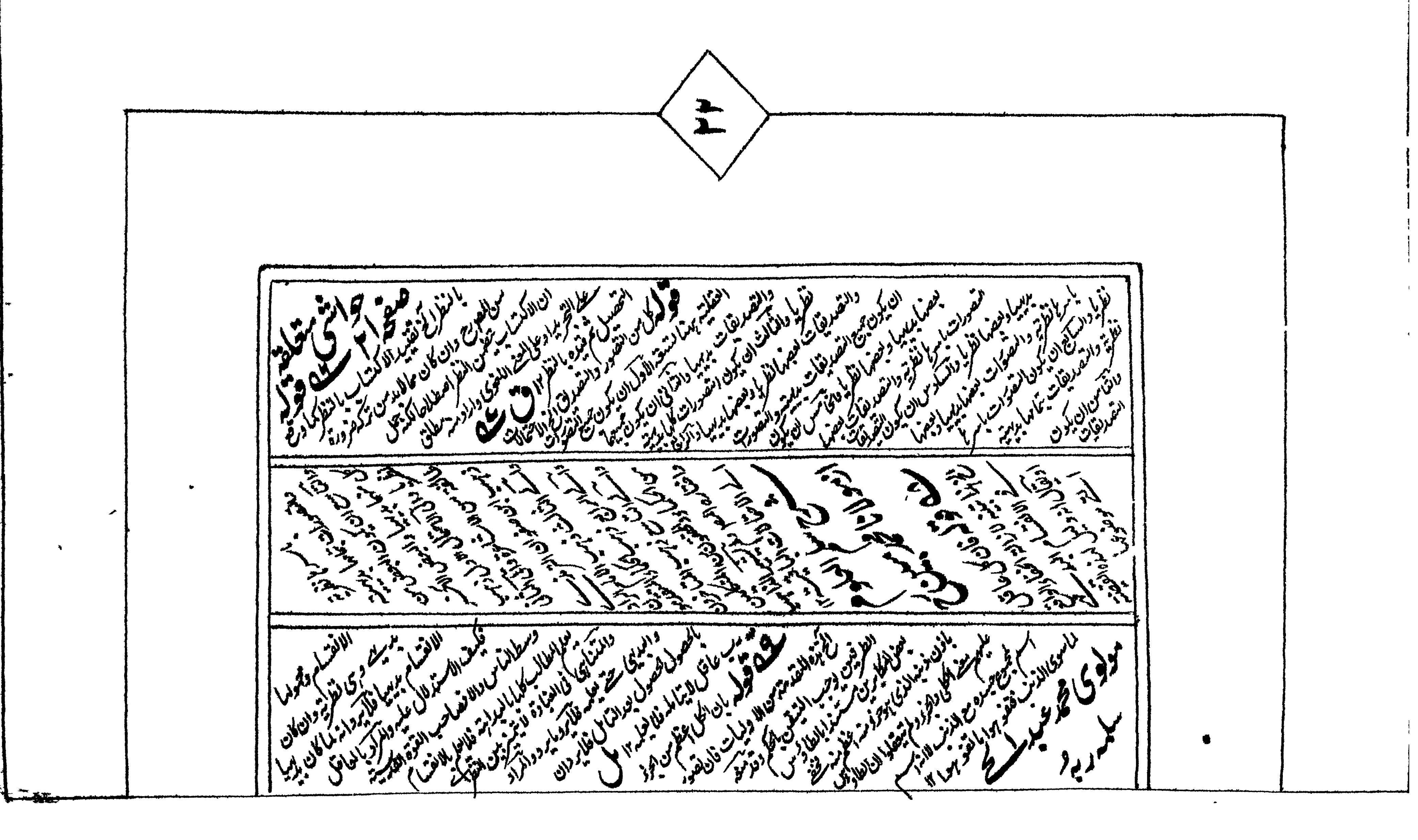
اي المكتسب بالنظر بالضرورة يعني ان انقسام كل من التصور

والتصديق الى الضرورى والنظرى بديهي فان كل عاقل يجد

في نفسه انه يحصل له بعض التصورات والتصديقات

كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم

من الجزء من غير نظر واكتساب و يحصل له



حواشی متعلقہ صفحہ ۲۱ قولہ

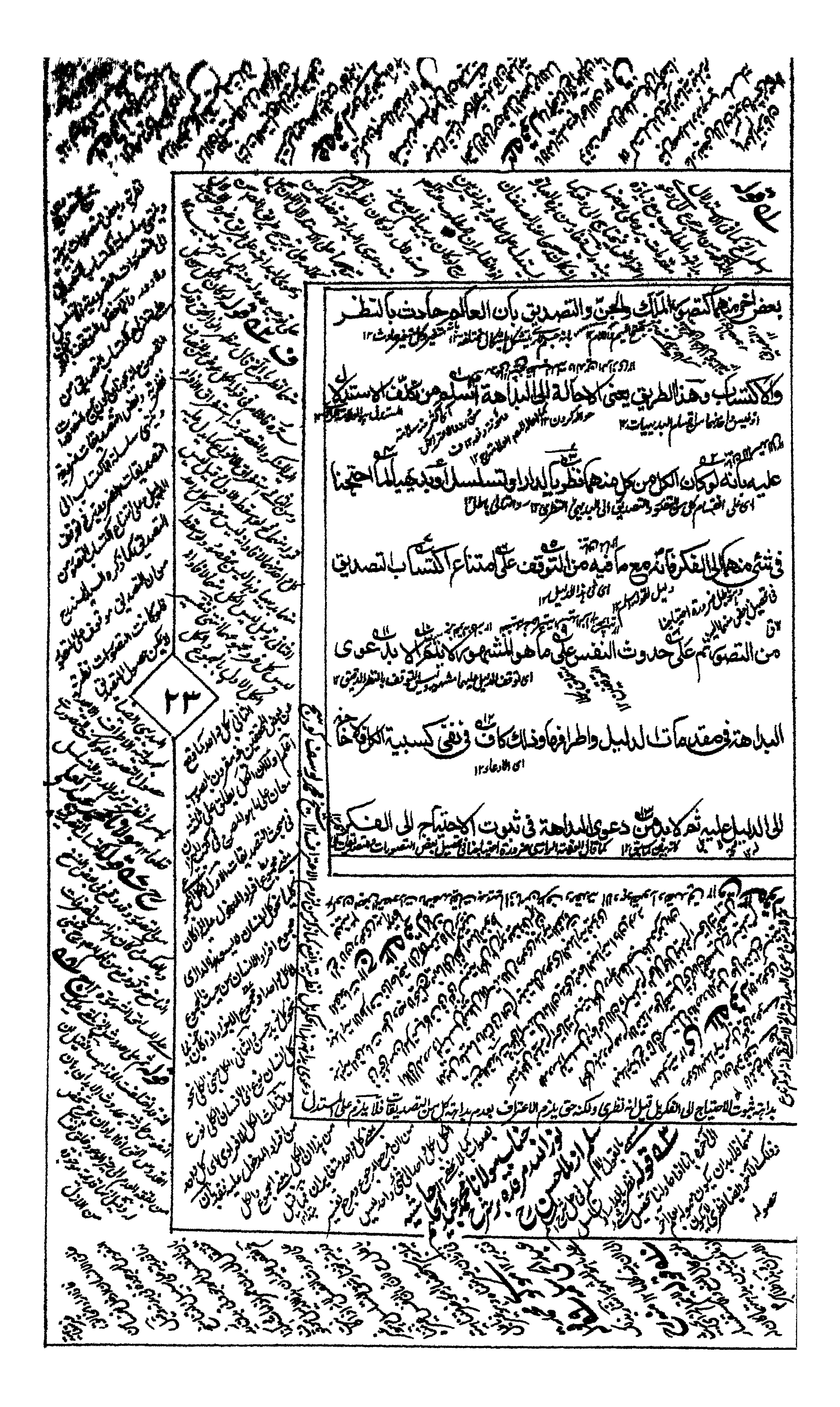
بالنظر الخ تقیید الاکتساب بالنظر کما وقع
من الصدر ح وان کان مما لابد منہ ترکہ ضرورۃ
ان الاکتساب یتضمن النظر اصطلاحا لکنہ تحمل
علی التجرید او علی المعنی اللغوی واراد بہ مطلق
التحصیل ثم قیدہ بالنظر ۱۲ ق ع

قولہ کل من التصور والتصدیق الخ الاحتمالات
العقلیۃ ہہنا تسعۃ الاول ان یکون جمیع التصورات جمیعہا
والتصدیقات بدیہیا والثانی ان یکون التصورات کلہا بدیہیۃ
نظریا والثالث ان یکون التصورات بعضہا بدیہیا والرابع
والتصدیقات بعضہا نظریا و بعضہا بدیہیا والتصورات
ان یکون جمیع التصدیقات بدیہیۃ والخامس ان یکون
بعضہا بدیہیا و بعضہا نظریا والتصدیقات بعضہا
التصورات باسرہا نظریا والسادس ان یکون التصدیقات
بدیہیا و بعضہا نظریۃ والتصورات بعضہا بدیہیا و بعضہا
باسرہا نظریۃ والسابع ان یکون التصورات باسرہا
نظریا والتصدیقات تماما بدیہیۃ
والثامن ان یکون التصدیقات

شرح سلم العلوم از مولانا محمد مبین

قولہ فان کل عاقل

مولوی محمد عبد الحی سلمہ ربہ



بعض الخروج كتصور الملك والجن والتصديق بأن العالم حادث بالنظر

والاكتساب وهذا الطريق يعني الإحالة إلى البداهة أسلم من تكلف الاستدلال

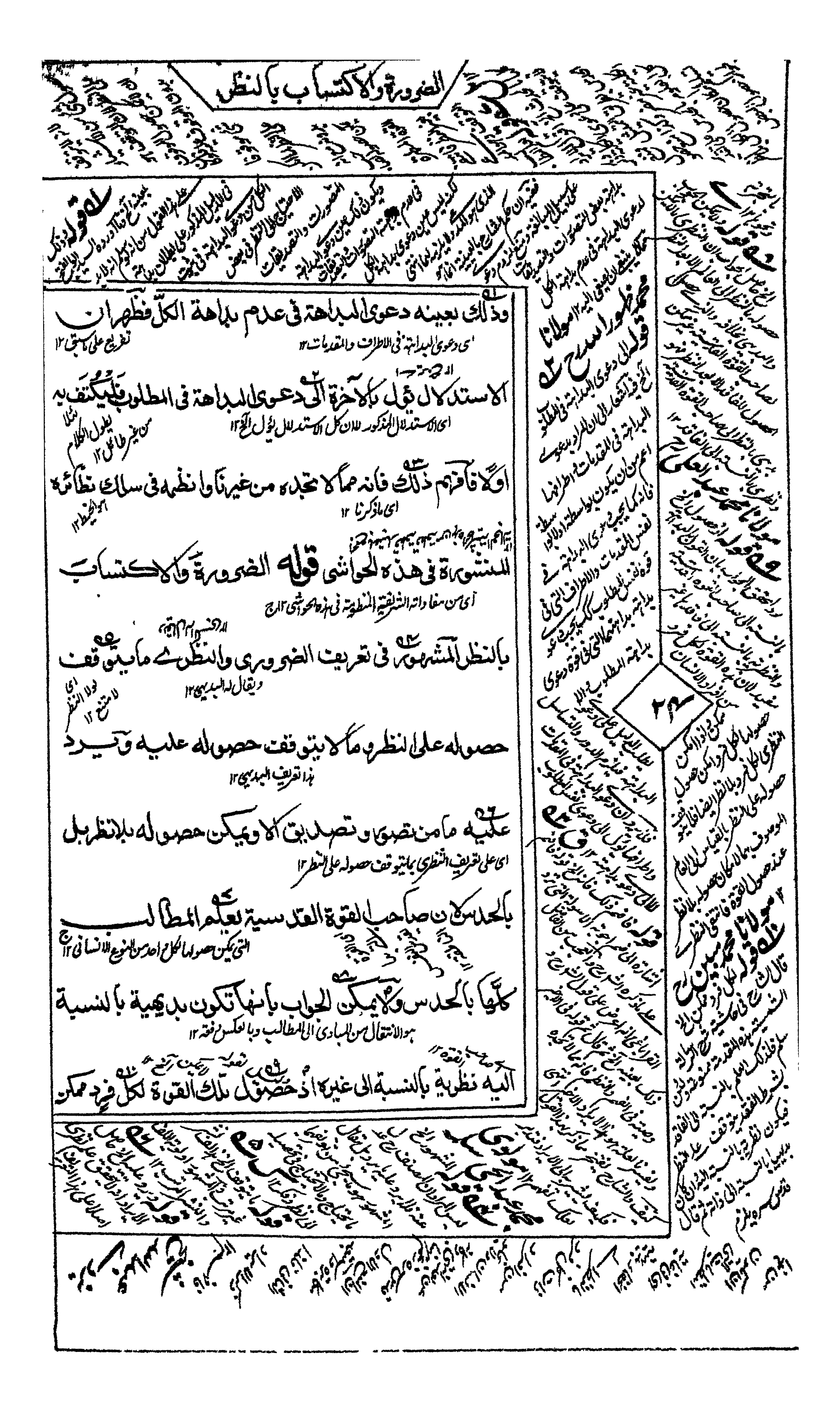
عليه بأنه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار أو تسلسل أو بديهيا لما احتجنا

في شيء منهما إلى الفكر فإنه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق

من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم إلا بدعوى

البداهة في مقدمات الدليل وأطرافها وذلك كاف في نفي كسبية الكل فلا حاجة

إلى الدليل عليه ثم لا بد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج إلى الفكر



وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل فظهران

الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المطلوب فليكتف به

اوّلاً فافهم ذلك فانه مما لا تجده من غيرنا وانظمه في سلك نظائره

المنثورة في هذه الحواشي قوله الضرورة والاكتساب

بالنظر المشهور في تعريف الضروري والنظري ما يتوقف

حصوله على النظر وما لا يتوقف حصوله عليه ويرد

عليه ما من تصور وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر بل

بالحدس لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب

كلها بالحدس ولا يمكن الجواب بانها تكون بديهية بالنسبة

اليه نظرية بالنسبة الى غيره اذ حصول تلك القوة لكل فرد ممكن



فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه على الغير اذ التوقف

ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد شئ آخر والجواب انا لا نسلم

ان التوقف ما ذكرتم فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة للمعلول

الشخصي على سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول

المعلول بكل منهما لو حصل ابتداء ثم اذا وجد باحدى العلتين

لا يمكن حصوله بالعلة الاخرى ولا شك انه يمكن حصول المعلول

بدون كل منهما لامكان وجوده بالاخرى فلو كان التوقف ما ذكرتم

لم يكن شئ منهما علة له اذ العلة ما يتوقف عليه الشئ هذا خلف

بل التوقف هو الامر المصحح لدخول الفاء ولا شك في انه يصح

في الصورة المذكورة ان يقال تحقق تلك العلة فتحقق المعلول وكذا



اذا حصل العلم بالكسب يصح ان يقال حصل الكسب فوجد العلم
وان امكن حصول العلم بغير هذا الطريق وسلمنا ذلك لكنا لا نسلم
امكان حصول هذا العلم المخصوص بغير الكسب فان العلم الحاصل
بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس بالشخص ومن عرفهما بما لا يحتاج
في تحصيله الى نظر و فكر و بما يحتاج اليه فالامر عليه اهون فان الفاقد للقوة
القدسية حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب
كلها الى الفكر قطعا وكان هذا المعنى هو مراد من عرفهما بالتوقف
وعلم مما مر ومن هذا البحث يعلم ان النظرية والبداهة تختلفان
باختلاف الاشخاص والاوقات فتامل قوله وهو ملاحظة المعقول
لتحصيل المجهول لما كان معرفة القسم الثاني بل القسمين موقوفا على



معرفة النظر عرفه والملاحظة توجه النفس نحو المعلوم كما يظهر لك

اذا حصل فيك صورة الشيء والتفت اليه بها وربما يتخلف

اى فى ذهنك ١٢

الملاحظة عن حصول صورة الشيء بان يجعل تلك الصورة آلة

اى توجد حصول الصورة بدون الملاحظة بالذات ١٢ — التى حصلت ١٢

لملاحظة غيرها كما في معاني الحروف وغيرها فالنظر هو توجه

النفس والتفاتها الى المعقول اى ما حصل صورته في العقل لتحصيل

امر مجهول تصورا كان ذلك المعقول والمجهول او تصديقا

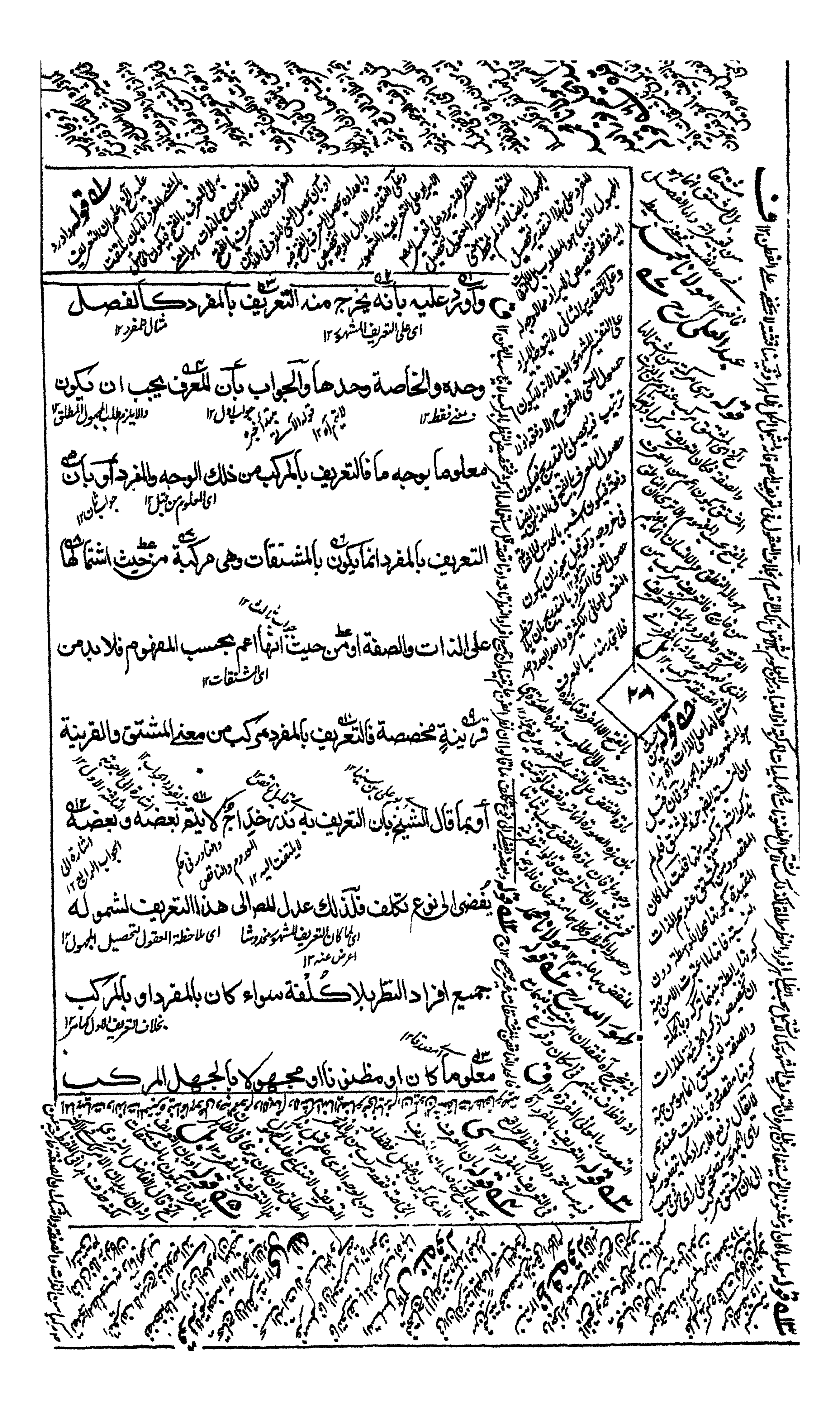
واحدا كان ذلك التصور كما في الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة

وحدها او كثيرا كما في غيرهما واعلم ان النظر والفكر كالمترادفين

على ما قاله ناقد المحصل والمشهور في تعريفهما ترتيب

اى كون النظر والفكر كالمترادفين مبنى على قول الناقد والا فقد قيل التباين بينهما وقيل بالترادف ١٢

امور معلومة ليتادى الى مجهول



قوله وأورد عليه بأنه يخرج منه التعريف بالمفرد كالفصل

وحده والخاصة وحدها والجواب بأن المعرف يجب أن يكون

معلوما بوجه ما فالتعريف بالمركب من ذلك الوجه والمفرد أو بأن

التعريف بالمفرد إنما يكون بالمشتقات وهي مركبة من حيث اشتمالها

على الذات والصفة أو من حيث أنها أعم بحسب المفهوم فلا بد من

قرينة مخصصة فالتعريف بالمفرد مركب من معنى المشتق والقرينة

أو بما قال الشيخ بأن التعريف به نذر خداج لا يتم بعضه وبعضه

يفضي إلى نوع تكلف فلذلك عدل المص الى هذا التعريف لشموله

جميع أفراد النظر بلا كلفة سواء كان بالمفرد أو بالمركب

قوله معلوما كان أو مظنونا أو مجهولا بالجهل المركب



ثم اعلم ان المراد بالملاحظة هو التوجه نحو المعلوم وقصد كما ينبئ عنه

عليه السياق سيما وقد قيده بالغاية فلا ينتقض بتعقل المبادي

المرتبة دفعة بالحدس لانه ليس بقصد النفس واختيارها بل يحصل بغير

اختيارها اما عقيب شوق او تعب او بدونهما فافهم قوله وقد يقع فيه

الخطاء فاحتيج الى قانون يعصم عنه وهو المنطق اي وقد يقع فيه

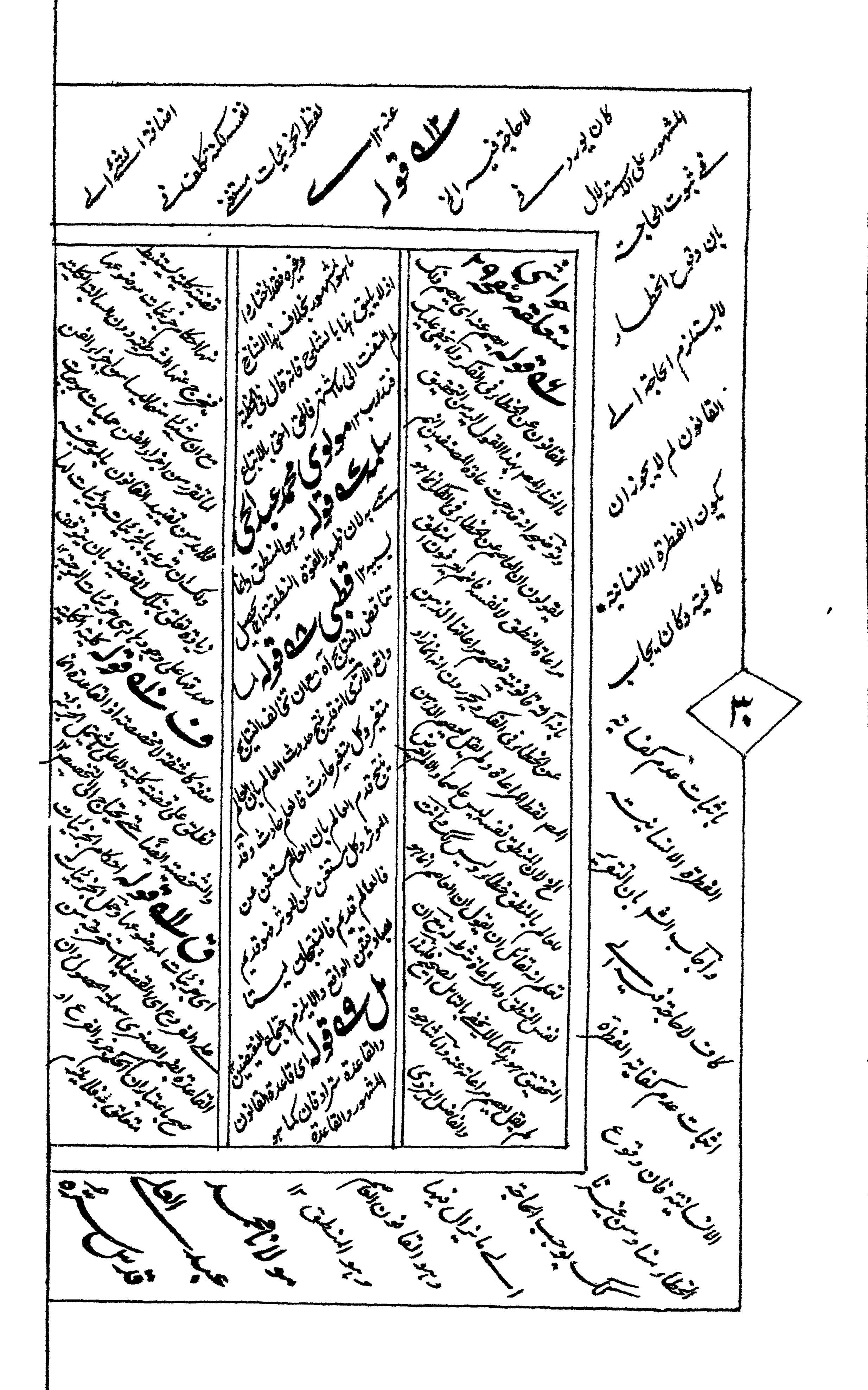
الخطاء كما نشاهد منا ومن غيرنا اذ لولا ذلك لما تناقض النتائج الخ

تتادي اليها الافكار فاحتيج الى قانون اي قاعدة كلية

يستنبط منها احكام الجزئيات يعصم ذلك القانون الذهن

عن الخطاء اذا روعي وهذا التقريب وافٍ لا حاجة فيه

الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين





الخطاء والصواب اذ وقوع الخطاء في الفكر كاف في استلزام

الاحتياج الى العاصم على انه لو كفت لم يقع الخطاء وقوعا شائعا

حسبما يدل عليه لفظ قد التحقيقية والهيئة الاستقبالية الاستمرارية

ثم طوى حديث نظرية المنطق وبداهته اذ لا حاجة اليه في بيان الحاجة

فان قلت ان وقوع الخطاء بالفعل انما يستلزم الاحتياج الى الطرق

الفكرية وموادها على الوجه الجزئي لا على الوجه الكلي

فانه ما لم يعرف الطرق الجزئية لم يحصل التمييز بين الخطاء

والصواب ولئن تنزلنا عن ذلك فنقول انما ثبت الاحتياج

الى معرفتها اما على الوجه الكلي او على الوجه الجزئي

فقد ثبت الاحتياج الى الاعم من المنطق



لا آلية فلا يتم التقريب قلت وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم

بداهة جميع تلك الطرق والمواد وقد تبين ان العلم اليقيني بالجزئيات

النظرية انما يحصل من الكليات فقد ثبت الاحتياج الى قانون

في اكتساب المطالب في الجملة ولا نعني بالاحتياج ههنا الا هذا

القدر وفيه نظر وله جواب قوله وموضوعه آه موضوع كل علم

ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي يرجع البحث اليها وهي

الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه على ما ذكره

المتاخرون وذلك البحث اما بان يجعل موضوع العلم بعينه

موضوع المسألة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل

جسم فله حيز طبيعي او بان يجعل نوعه موضوع المسألة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له



كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة الحس والفلك لا يقبل

الخرق والالتيام او يثبت له ما يعرضه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز

في العموم عن موضوع العلم كما صرح به ناقد التنزيل كقول

الفقهاء كل مسكر حرام او يجعل عرضه الذاتي او نوعه موضوع المسئلة

ويثبت له العرض الذاتي له او ما يلحقه لامر اعم بالشرط المذكور

كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد ان

يسكن بينهما فقولهم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

مجمل تفسيره ما ذكرنا اذ لا ريب في انه يبحث في العلم عن

الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم كما مر بل ما من

علم الا ويوجد فيه ذلك كما يظهر لمن تتبع وقد نص



الشيخ في الشفاء بعد ما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيه

عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها على ان

المسائل هي القضايا التي محمولاتها اعراض ذاتية لهذا الموضوع

او لانواعه او عوارضه ويمكن ان يكون قوله عن الاحوال

المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا ذاتية

لنفس موضوع العلم كما مر تفصيله واما تعريف المتاخرين

حيث لم ياخذوا الا الاعراض الذاتية للموضوع فاما محمول

على المسامحة اعتمادا على ما يفصل في مقامه او مبني على الفرق

بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعهما

فيكون محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل



على طريق الترديد مثلا امتناع الخرق مع المحمولات التي تقابله
اذا اخذ على وجه الترديد كان عرضا ذاتيا للجسم الطبعي فانه
لا يخلو عن احدهما فان قلت لا حاجة الى ذلك اذ المعتبر في
العرض الذاتي شموله لجميع افراد الموضوع اما على الانفراد
او على سبيل التقابل وكل من محمولات المسائل مع مقابلاتها
اعني محمولات المسائل الاخر شامل لجميع افراد الموضوع فيكون
عرضا ذاتيا له قلت قد صرح الشيخ وغيره بان ما يلحق الشيء
لامر اخص وكان الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا
متهيأ لقبوله ليس عرضا ذاتيا له فان قلت لم يجعل الشيخ رح
خارجا عن العرض الذاتي مطلقا كيف وقد مثل العرض الذاتي على



سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية مع

انه قد حقق هو وغيره ان المستقيم والمنحني مختلفان نوعا

وكذا الزوج والفرد بل انما اخرجه عن القسم المختص على

الاطلاق حيث قال في الفصل الرابع من المقالة الثانية من الشفاء

والقسمة المستوفاة الاولية اما ان تكون بفصول واما ان تكون

بعوارض هي للجنس ايضا اولية مثل قولنا كل كم اما مساو او غيره وقولنا

كل جسم اما متحرك او ساكن واما بعوارض لا تكون للجنس اولية وان

كانت القسمة بها اولية وذلك اذا كانت العوارض انما تعرض

للجنس اذا صار نوعا معينا مثل قولنا كل عدد اما زوج

او فرد فالزوج والفرد ليسا بعوارض للعدد اولا فما لم يصر

العدد نوعاً معيناً لم يكن زوجاً او فرداً لان الزوج والفرد عوارض

لازمة لانواعه وكذلك قسمة الحيوان الى الضاحك و

غير الضاحك لان هذه عوارض تعرض للانسان وغيره بعد

ان قامت طبائعها النوعية ولا يكفي طبيعة الجنس في

ان يعرض لها شيء من هذه العوارض فهي من حيث القسمة

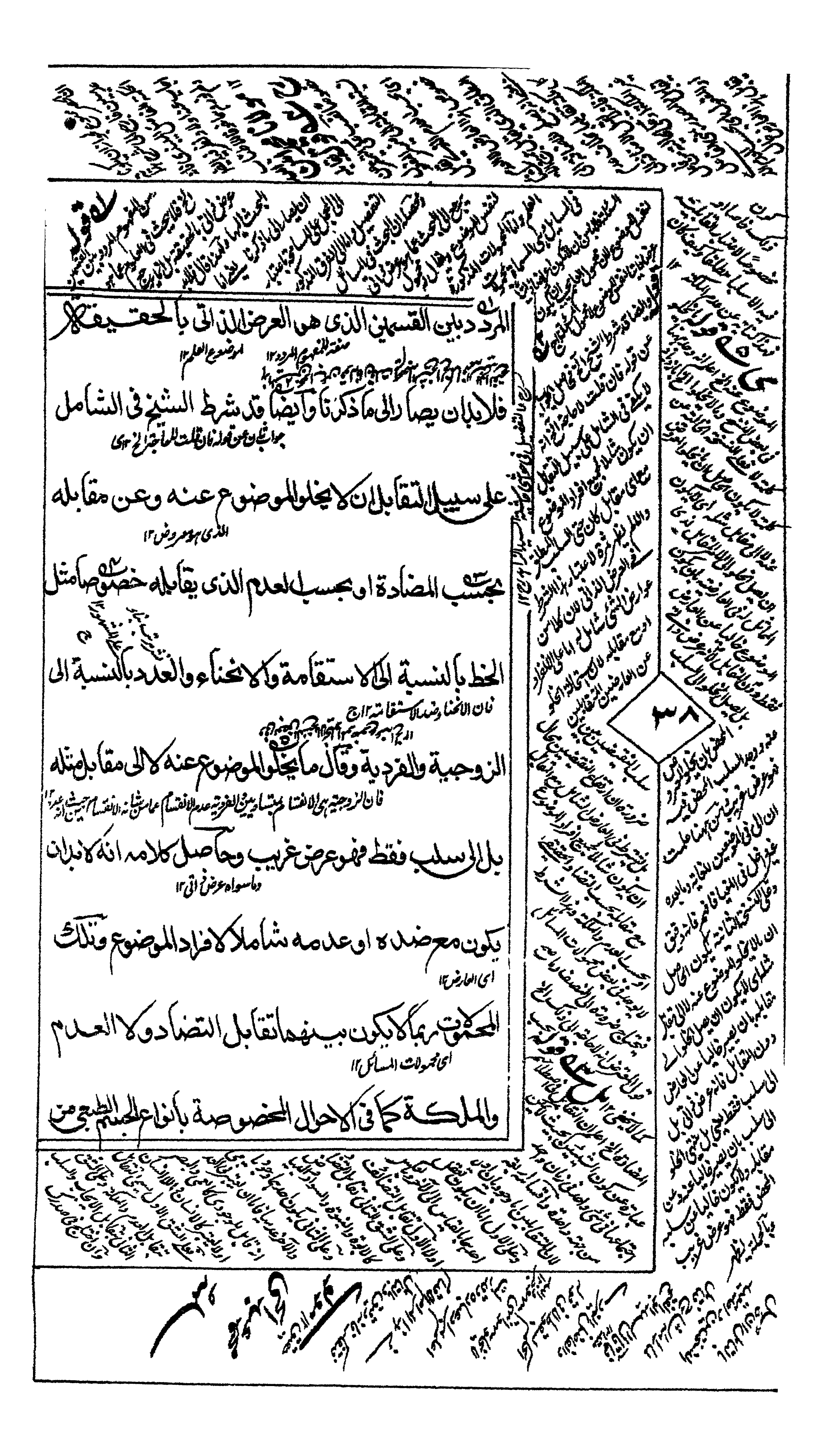
اولية للجنس واما بذاتها فليست اولية قلت هذا الكلام

من الشيخ تصريح بان عد الشامل على سبيل التقابل من

الاعراض الذاتية مسامحة وان العرض الذاتي ههنا

بالحقيقة هو القسمة لا كل واحد من القسمين

ولا شك ان البحث لم يقع صريحاً في شيء من المسائل عن المفهوم


المراد بين القسمين الذي هو العرض الذاتي بالحقيقة لا

فلا بد ان يصار الى ما ذكرنا وايضا قد شرط الشيخ في الشامل

على سبيل التقابل ان لا يخلو الموضوع عنه وعن مقابله

بحسب المضادة او بحسب العدم الذي يقابله خصوصا مثل

الخط بالنسبة الى الاستقامة والانحناء والعدد بالنسبة الى

الزوجية والفردية وقال ما يخلو الموضوع عنه لا الى مقابل مثله

بل الى سلب فقط فهو عرض غريب وحاصل كلامه انه لا بد ان

يكون مع ضده او عدمه شاملا لافراد الموضوع وتلك

المحمولات ربما لا يكون بينهما تقابل التضاد ولا العدم

والملكة كما في الاحوال المخصوصة بانواع الجسم الطبعي من



الافلاك والمعادن والنباتات والحيوانات اذ المراد بالتضاد

ههنا التضاد الحقيقي والذي يدل عليه انه قال القسمة الاولية

بالاعراض الذاتية قد يكون بتقابل كقولنا كل خط اما مستقيم

او منحن وكل عدد اما زوج او فرد وقد يكون بغير تقابل كقولنا

ان من الحيوان ما هو سابح وما هو ماش ومنه زاحف

ومنه طائر فقد جعل القسمة الاخيرة لا على سبيل التقابل مع

تحقق التضاد المشهوري فيما بين الاقسام ولقد سبغنا

الكلام وقد بقي بعد دقائق في هذا المرام تركناها لضيق المقام

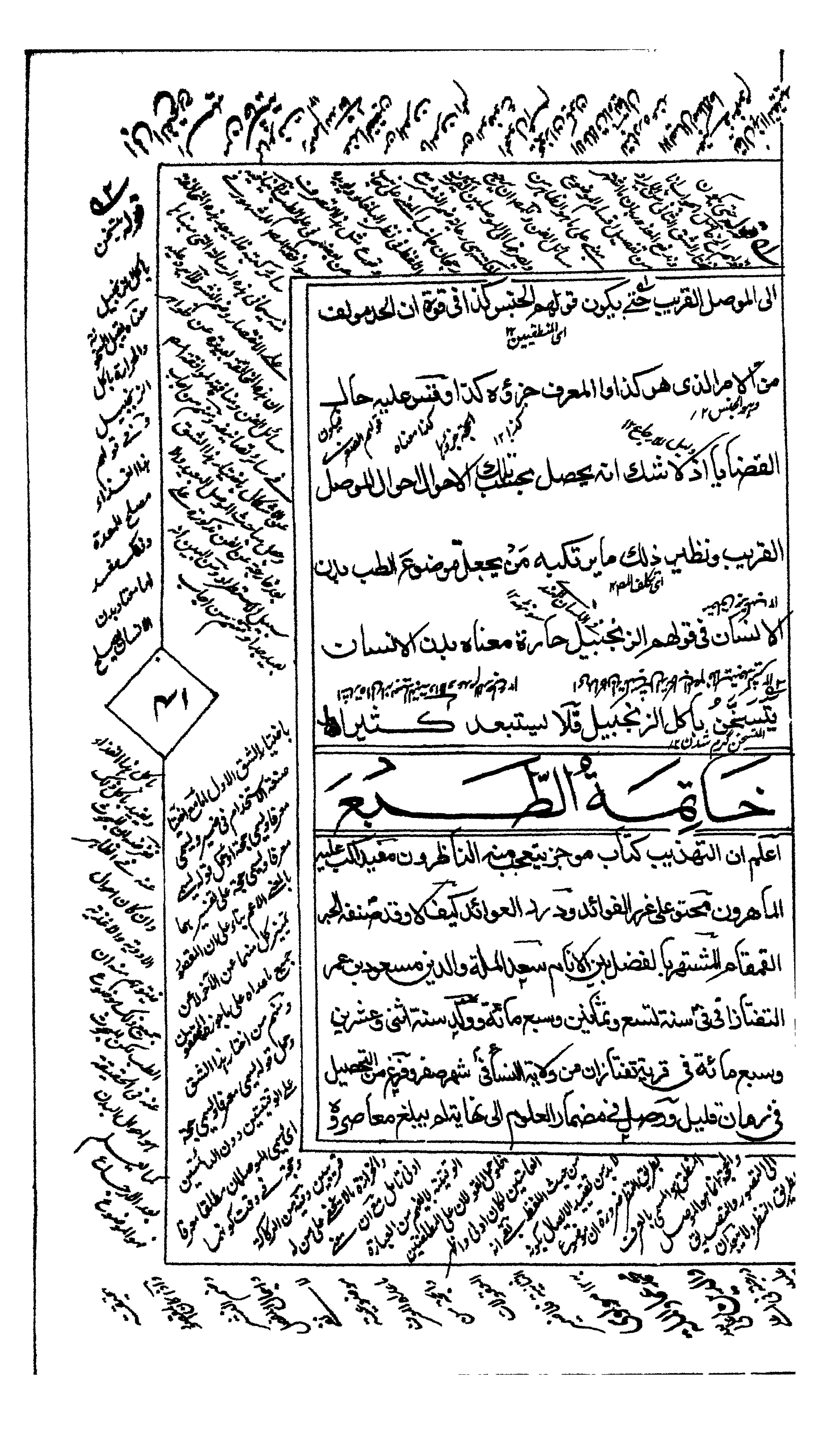
وانما اتبعنا اثر قول الشيخ تنزلا الى مدارك الصحفية

الجهال العارفين الحق بالرجال واما المترفعون عن



المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل الى مطلوب تصوري فيسمى معرفا او تصديقي فيسمى حجة

خصيص المفضل الى ذروة الكمال فيتجلون بنور البصيرة تجلية
للحال ولا يلتفتون الى ما قيل ويقال قوله المعلوم التصوري
الخ اى موضوع المنطق المعلوم التصوري من حيث انه يوصل
الى مطلوب تصوري والمعلوم التصديقي من حيث انه يوصل
الى مطلوب تصديقي وقد خالف الظاهر المشهور في قصر البحث
على الموصل القريب في القسمين حيث قال في الاول فيسمى معرفا و
في الثاني يسمى حجة فان بحث المنطق في التصورات والتصديقات
لا يختص بالموصل القريب الذي هو المعرف والحجة بل يبحث
عن الايصال البعيد فيهما ولا بعد في التصديقات
ولعل ذلك تصرف منه بضم النشر وارجاع جميع المباحث



الی الموصل القریب حتی یکون قولهم الجنس کذا فی قوة ان الحد موءلف
من الامر الذی هو کذا او المعرف جزؤه کذا او فقس علیه حال
القضایا اذ لا شک انه یحصل بحسب تلک الاحوال احوال الموصل
القریب ونظیر ذلک ما یرتکبه من یجعل موضوع الطب بدن
الانسان فی قولهم الزنجبیل حارة معناه بدن الانسان
یتسخن باکل الزنجبیل فلا یستبعد کثیرا

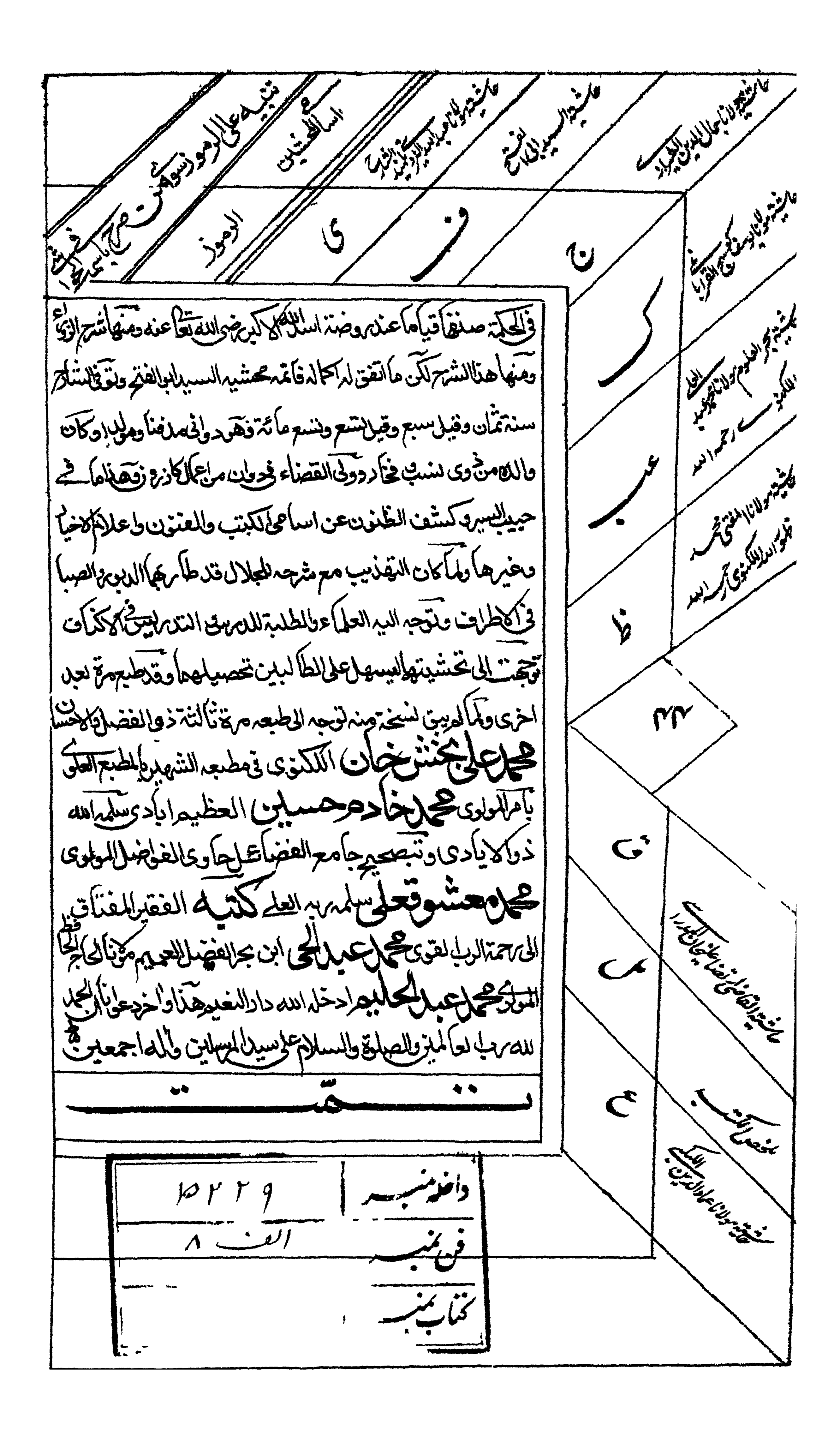
خاتمة الطبع

اعلم ان التهذیب کتاب موجز یتعجب منه الناظرون مفید الکتب علیه
الماهرون محتو علی غرر الفوائد ودرر العوائد کیف لا وقد صنفه الحبر
القمقام المشتهر بافضل بنی الانام سعد الملة والدین مسعود بن عمر
التفتازانی فی سنة تسع وثمانین وسبعمائة وولد سنة اثنی وعشرین
وسبعمائة فی قریة تفتازان من ولایة النسا فی شهر صفر وفرغ من التحصیل
فی زمان قلیل ووصل فی مضمار العلوم الی غایة لم یبلغ معاصروه

الیها وصنف تصانیف منها شرح الزنجانی فی علم الصرف صنفه حین
کان عمره ست عشر سنة بتم مذ سنة ثمان وثلثین وسبعمائة
ومنها شرحا تلخیص المفتاح فی علم المعانی والبیان والبدیع المطول والمختصر
الفهما مع تشتت الحال وجمود البال ومنها شرح الرسالة الشمسیة
فی علم المنطق المعروف بالسعدیة ومنها شرح العقائد فی علم الکلام
ومنها شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم للسکاکی ومنها التلویح
شرح التوضیح فی اصول الفقه ومنها حاشیة شرح مختصر الاصول
للعضد ومنها فتاوی فی الفقه الحنفی ومنها حاشیة تفسیر الکشاف
وغیرها وکان شافعیا لکنه انصف فی التلویح اذ ما کان له تعصب
وکان معززا عند الامیر تیمور کورکان حتی کان الامیر یجلسه علی تکرمته
ولذا کان مغبوطا بین الاقران ومع هذا کان خیر الناس ممن ینفع الناس
وجری بینه وبین السید الشریف علی الجرجانی مباحثات کثیرة فی
مقامات عسیرة ومات یوم الاثنین الثانی والعشرین من محرم سنة
سبع وتسعین وسبعمائة وقیل اثنین وتسعین وسبعمائة وقیل
سنة احدی وتسعین وسبعمائة بسمرقند ونقل الی سرخس ودفن فیه یوم
الاربعاء التاسع من جمادی الاولی وقال السید الجرجانی فی تاریخ وفاته
عقل را این سیدم از تاریخ سال رحلتش گفت تاریخش یکی علم طیب الله ثراه

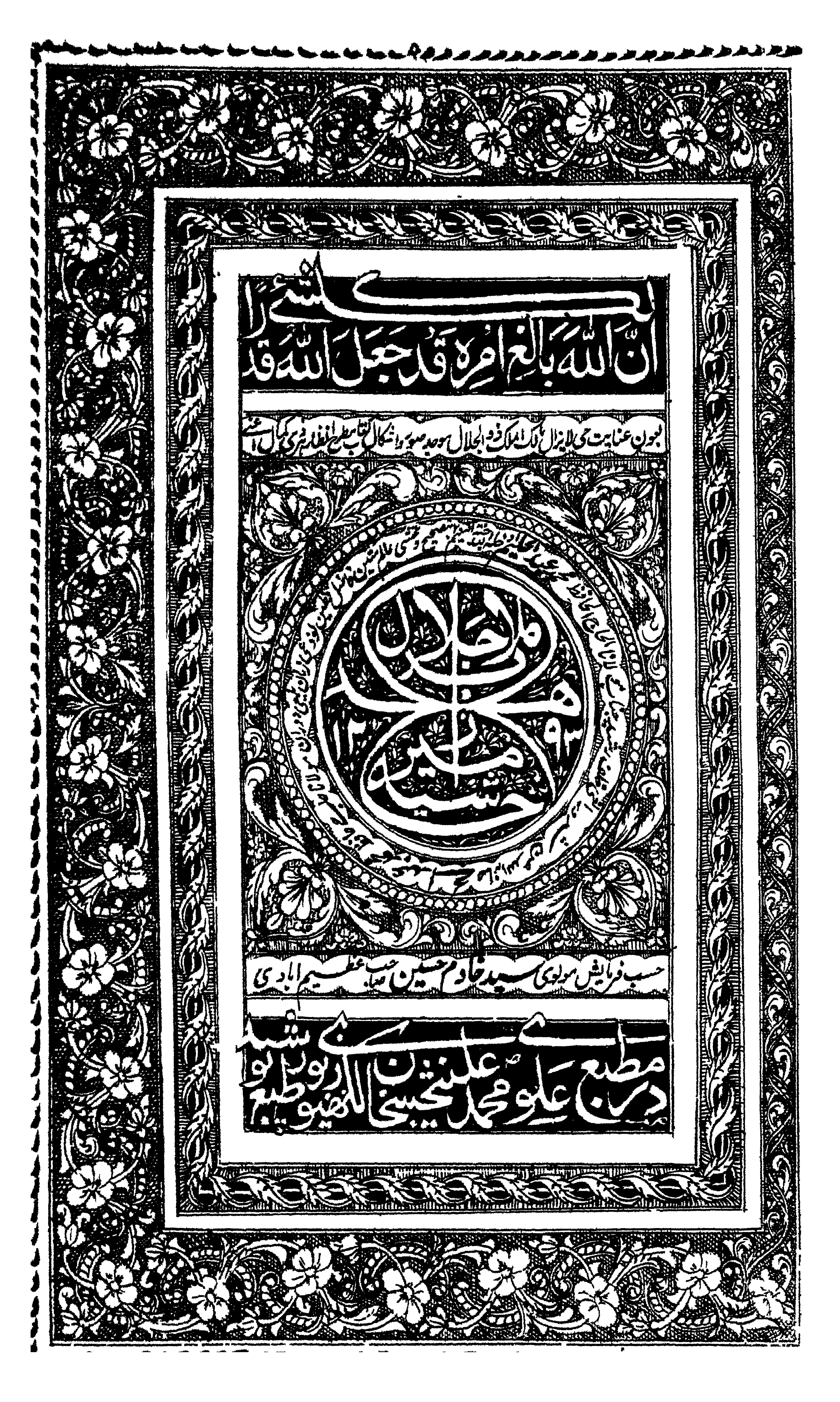


وشرح التهذيب جمع كثير من الكملاء وجم غفير من الفضلاء وعمدة
الشروح شرحه لمولانا جلال الملة والدين محمد الصديقي ابن مولانا
سعد الدين اسعد الدوانی قد قيل فی مدحه سپهر علم دا بود افتاب
فنون بفضل او جامع كتابی ، وقد قرء اولا على والده ثم على الامام همام
الملة والدين الكلباری شارح الطوالع وعلى مولانا محيی الملة والدين
الكوشكناری وعلى خواجه حسن شاه بقال الذين هما من تلامذة السيد
الجرجانی ولذا عبر الشارح عن السيد رح السيد بلفظ الاستاد فی حاشية
شرح التجريد وقرء الحديث على الشيخ صفی الدين الايجی المحدث حتى
صار كاملا فی عنفوان الشباب وقد تلمذ منه اشخاص كثيرة فی عهد
يعقوب ميرزا من سكان جرجان وهرموز وكرمان والعراقين وخراسان
وغيرها وولی خدمة الصدارة من اميرزاده يوسف بن ميرزا
جهانشاه ثم استعفى عنه وكان يدرس فی المدرسة المسماة بدار
الايتام جزاه الله خير الجزاء عن اهل الاسلام من دار السلام وله
تصانيف عديدة منها شرح الهياكل فی الحكمة الاشراقية ومنها
حواش على شرح التجريد للعلامة القوشجی ومنها رسالة اثبات الواجب
تعالى ومنها الاخلاق الجلالی ومنها حاشية على شرح الشمسية للقطب
الرازی ومنها حواش على شرح المطالع ومنها الرسالة المسماة بالزوراء



فی الحکمة صنفها قیاما عند روضة اسد الله الاکبر رضی الله تعالی عنه ومنها شرح الزوراء
ومنها هذا الشرح لکن ما اتفق له اکماله فاتمه محشیه السید ابو الفتح وتوفی الشارح
سنة ثمان وقیل سبع وقیل تسع وتسع مائة فهو دوانی مدفنا ومولدا وکان
والده من ذوی نسب فخار وولی القضاء فی دوان من اعمال کازرون فهذا ما فی
حبیب السیر وکشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون واعلام الاخیار
وغیرها ولما کان التهذیب مع شرحه للجلال قد طار بهما الدبور والصبا
فی الاطراف وتوجه الیه العلماء والطلبة للدرس والتدریس فی الاکناف
توجهت الی تحشیتهما لیسهل علی الطالبین تحصیلهما وقد طبع مرة بعد
اخری ولما لم یبق نسخة منه توجه الی طبعه مرة ثالثة ذو الفضل والاحسان
محمد علی بخش خان اللکنوی فی مطبعه الشهیر بالمطبع العلوی
بامر المولوی **محمد خادم حسین** العظیم ابادی سلمه الله
ذو الایادی وتصحیح جامع الفضائل حاوی الفواضل المولوی
محمد معشوق علی سلمه ربه العلی **کتبه** الفقیر المفتاق
الی رحمة الرب القوی **محمد عبد الحی** ابن بحر الفضل العمیم مولانا الحاج الحافظ
المولوی **محمد عبد الحلیم** ادخله الله دار النعیم هذا واخر دعوانا ان الحمد
لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سید المرسلین واله اجمعین

تمت



ان الله بالغ امره قد جعل الله لکل شیء قدرا
بعون عنایت حی لایزال مالک الملک ذو الجلال
۱۲۹۳
حسب فرمایش مولوی سید خادم حسین صاحب عظیم آبادی
در مطبع علوی محمد علی بخش خان لکهنؤ بزیور طبع شد



بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الحمد لله الخ المراد بالحمد المعنى المصدري وهو ما يعبر عنه بالفارسية بستودن او الحاصل بالمصدر وهو ما يعبر عنه بستائش والمصدر المبني للفاعل هو الحامدية

ويحتمل المعنى المشترك كما حققه بعض المحققين ١٢ منه عفي عنه قيل المعنى المصدري من مقولة الفعل والانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد بالمعنى المصدري يعبر عنه بستودن والحاصل بالمصدر بستائش فليس الحمد الا اثر يترتب على المعنى المصدري كالالم على الضرب ١٢ منه تفسير للحاصل بالمصدر المعلوم والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك تفطنت مما ذكرنا ان المصدر مستعمل ١٢ منه للعهد وعلى هذا التقدير اللام في الحمد للعهد الخارجي وفيه اشارة الى الحامدية الكاملة وهي حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير



او المصدر المبني للمفعول وهو المحمودية وكان معنى الاخيرين هو بعينه معنى

الاول لكن من حيث اضافتهما الى الحامد والمحمود فان قيل الحمد قول خاص

فيلزم ان يكون المقول هو المحمود لانهما مفعولاً لها بل صدق مبنياً على مبنيه

لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر كما ان صدق

مشتق على ما يصدق عليه مشتق آخر لا يستلزم صدق المبدء على المبدء وانما

يلزم ذلك لو كان بين المبدئين ترادف او اتحاد في المفهوم ومن المعلوم انه ههنا منتف

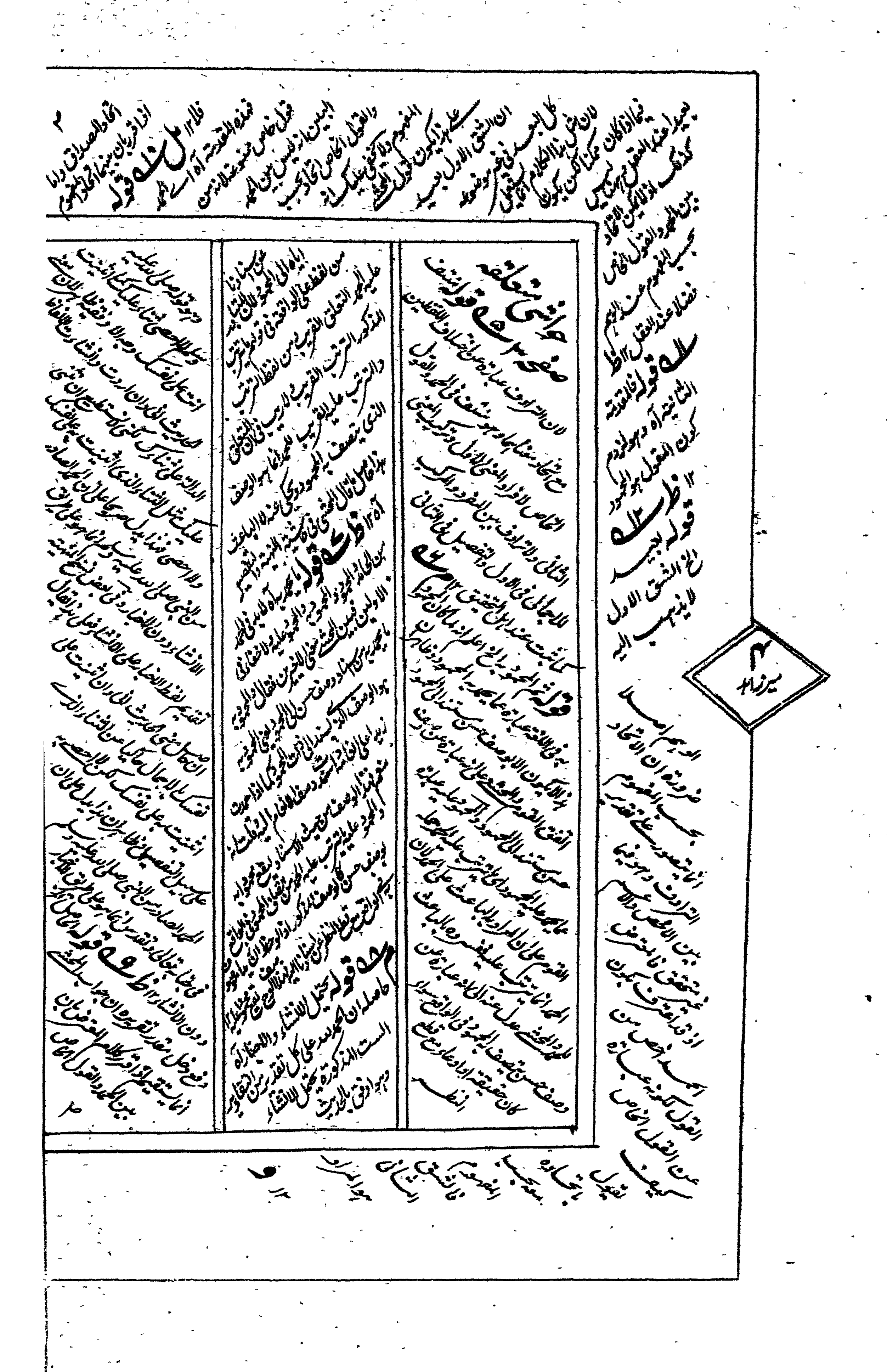
ثم المحمود به ما يحمد به من اسناد وصف حسن الى المحمود والمحمود عليه ما يترتب

الحمد لله يحتمل الانشاء والاخبار والاول اوفق بالحديث ١٢ منه عفى الحاصل ان اريد

بقوله الحمد قول خاص الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب

الصدق فالمقدمة الثانية ممنوعة لكن اجري الكلام في الجواب على الشق الثاني لان المشتق الاول بعيد

كل البعد ١٢ منه عفى والتفصيل ان الظاهر من التعريف عليه ما يترتب بسببه عليه الحمد هو





عليه الحمد من اتصاف المحمود بوصف حسن فالفرق بينهما في الحقيقة بالحيثية

الحكاية والمحكي عنه فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر الا ان يفرق بينهما بان يؤخذ

احدهما اختياريا فقيد بقوله على جهة التعظيم والتبجيل الجاري على وجه

التعظيم الظاهري والباطني كليهما فيخرج السخرية لانتفاء التعظيم الباطني

ولا يخرج مدائح الشعراء لتحقق التعظيم الظاهري والباطني وان لم

يتحقق الاعتقاد بناء على ان القضايا الشعرية ليس فيها تصديق واعتقاد

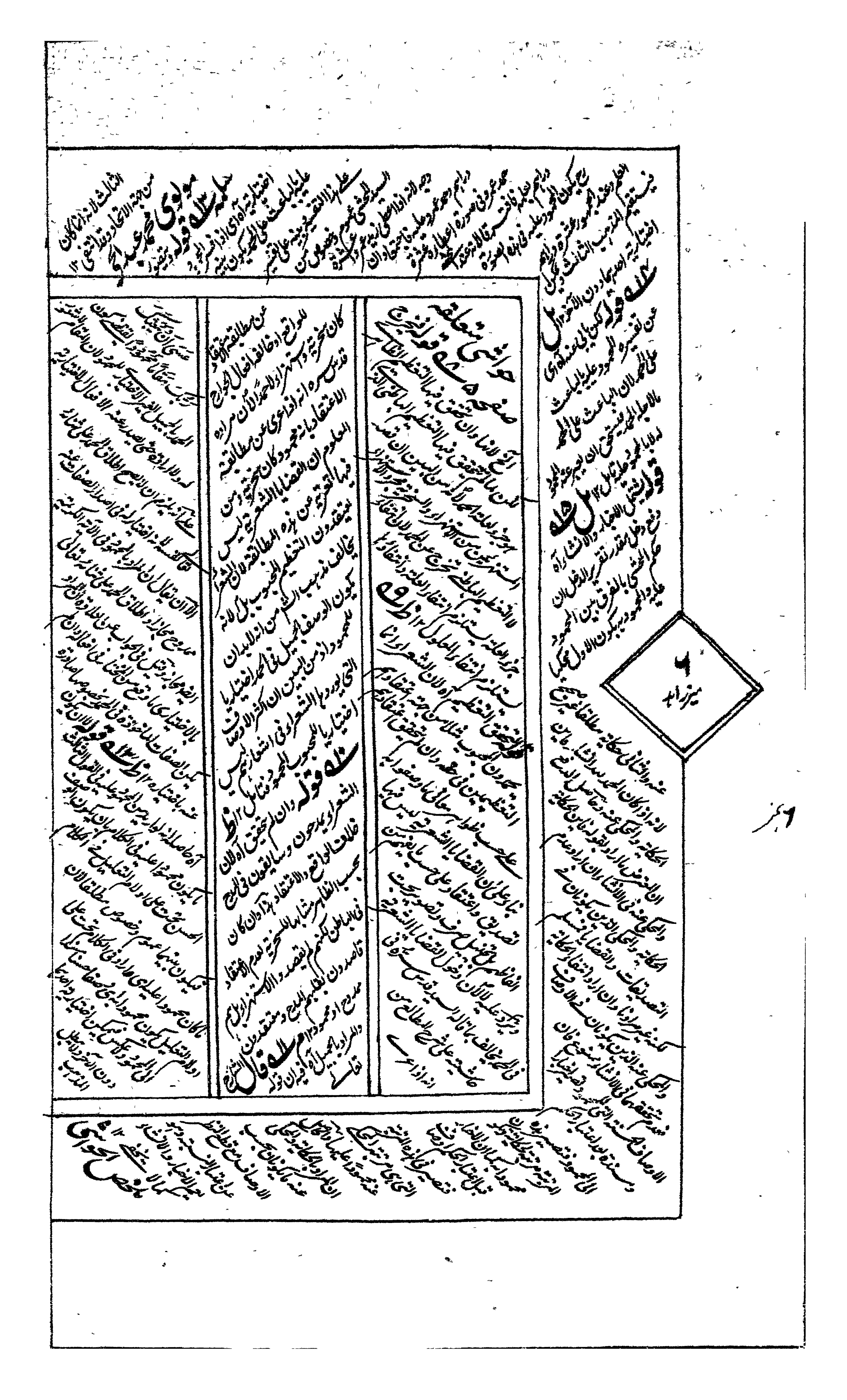
بل تخييل وتصوير قوله والمراد بالجميل الخ محل الجميل في هذا التعريف

ليشمل ما يحكى عنه بالمحمود به وح لا يكون بينهما تغاير بالذات فلا يتصور اختيارية احدهما

اختيارية الآخر ويبطل القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد ما يقع محمودا عليه في

وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات فيتصور اختيارية احدهما

اختيارية الآخر يأبى عنه الفهم السليم والذهن المستقيم منه هذا يشتمل الاخبار والانشاء



حواشي متعلقه صفحه ٦

٦

میرزاہد



على الاختيار معًا لان المراد بالجميل في تعريف الحمد الفعل الجميل والفعل

بجميل اللام للعهد الان كل جميل فهو فعل ١٢

لا يطلق في العرف الا على الاختياري فانه لا يقال لصباحة الخد ورشاقة القد

وان كان اعم بحسب اللغة لان في اللغة عبارة عن الحدث القائم بالفاعل سواء صدر عنه بالاختيار كالضرب او لا كالموت ١٢

ونحوهما افعال هكذا احتمل المصنف رح الجميل في قول صاحب الكشاف الحمد هو

كالطول والعرض والعمق من الافعال التي صارت صفة لغيره اختيارا ١٢

الثناء والنداء على الجميل معًا لاجل هذا التعليل ولا يخفى ما فيه لكن المقام

في زيادة هذا اللفظ نداء بان المراد من الثناء والثناء باللسان ١٢

خطابي قوله والمدح الخ الاحتمالات العقلية نظرا الى اعتبار كون

اي التي مؤلفة من مقدمات مظنونة ١٢ مولوي احمد علي رح

المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه

في الحمد ١٢ — في المدح ١٢

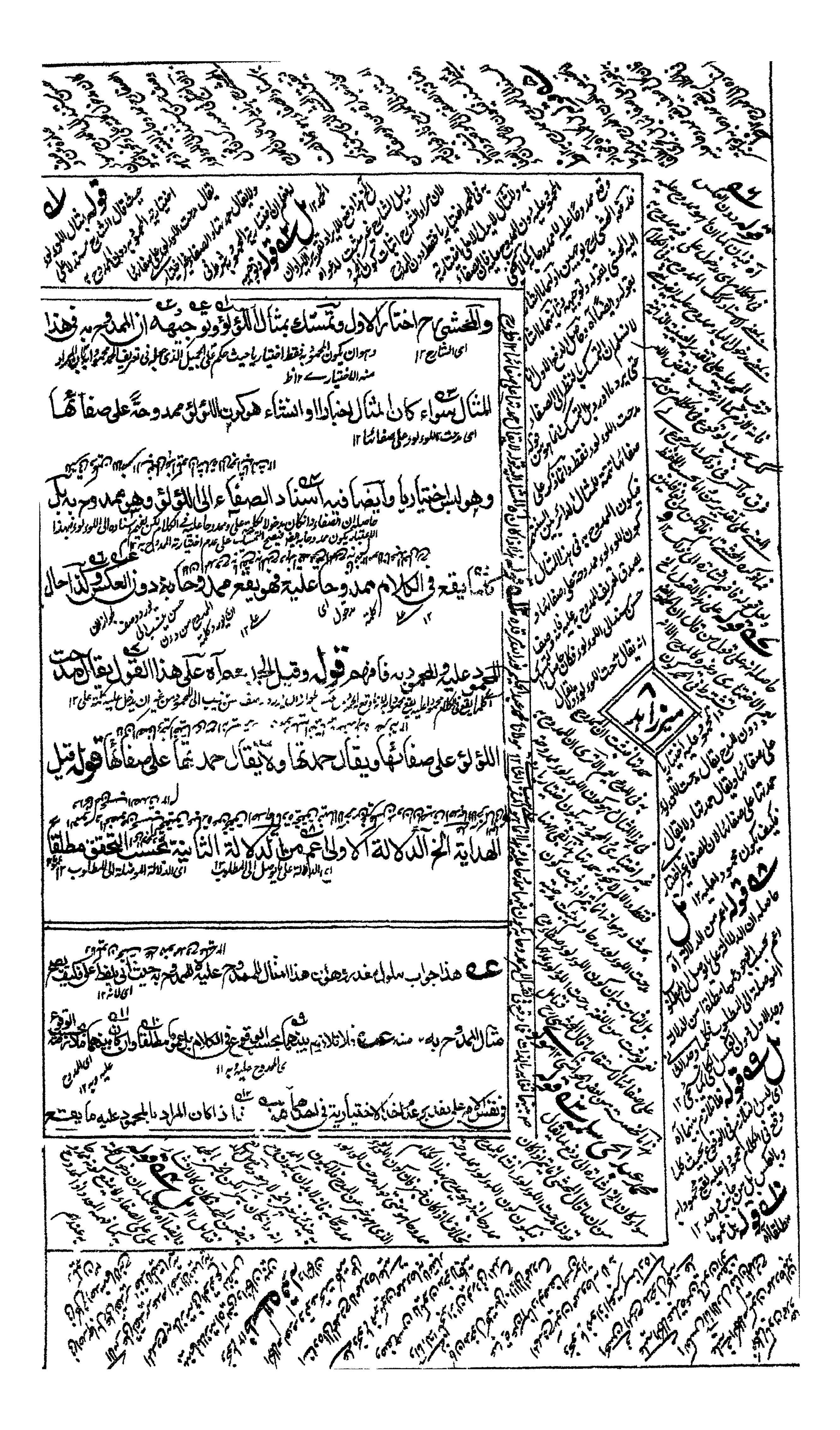
اختياريا ولا اختياريا كثيرة والمذاهب ههنا ثلث

اي ما ذهب اليه الذاهبون ثلث ١٢

الاول ان يكون المحمود به فقط اختياريا والثاني ان يكون

المحمود به والممدوح به اختياريين والثالث ان يكون المحمود عليه فقط اختياريا

ولا انشاء لان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار قبل العلم اوصاف منه



والمحشي رح اختار الاول وتمسك بمثال اللؤلؤ وتوجيهه ان الممدوح به فهذا

وهو ان يكون المحمود به فقط اختياريا حيث حكم على الجميل الذي اخذ في تعريف الحمد محمودا بكونه مرادا منه الاختياري ١٢

المثال سواء كان المثال اخبارا او انشاء هو كون اللؤلؤ ممدوحة على صفائها

اي مدحت اللؤلؤ على صفائها ١٢

وهو ليس اختياريا وايضا فيه اسناد الصفاء الى اللؤلؤ وهو ممدوح به بل

حاصله ان الصفاء وان كان مدخولا لكلمة على ممدوحا عليه في الكلام لكن بعد اسناده الى اللؤلؤ فبهذا الاعتبار يكون ممدوحا به ايضا فيصح التمسك على عدم اختيارية الممدوح به ١٢

كلما يقع في الكلام ممدوحا عليه فهو يقع ممدوحا به دون العكس وكذا حال

المحمود عليه والمحمود به فافهم قوله وقيل الجار مع آه على هذا القول يقال حمدت

اللؤلؤ على صفائها ويقال حمدتها ولا يقال حمدتها على صفائها قوله قيل

الهداية الخ الدلالة الاولى اعم من الدلالة الثانية بحسب التحقق مطلقا

اي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب ١٢ — اي الدلالة الموصلة الى المطلوب ١٢

ع هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان هذا المثال الممدوح عليه الممدوح به حينئذ اي بلفظ على فكيف يصح

مثال الممدوح به منه ع ولا تلازم بينهما بحسب الوقوع في الكلام بل عموم مطلقا وان كان بينهما ملازمة

ونفس الامر عليه نفي بعد ذلك لا الاختيارية في الصفاء منه ١٢ اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع



لا بحسب الصدق مطلقا وغير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول

والثانية مستلزمة للايصال المستلزم له فالمعنى الاول يشمل المؤمن والكافر والمعنى الثاني

يختص بالمؤمن فان قلت المراد بالايصال في كلا المعنيين الايصال بالفعل نحو دريت ان الايصال

بالقوة ليس ايصالا في الحقيقة ولو كان المراد اعم منه لم يكن فرق بين المعنيين

تحقيقا فالنقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهر الورود لان ثمود

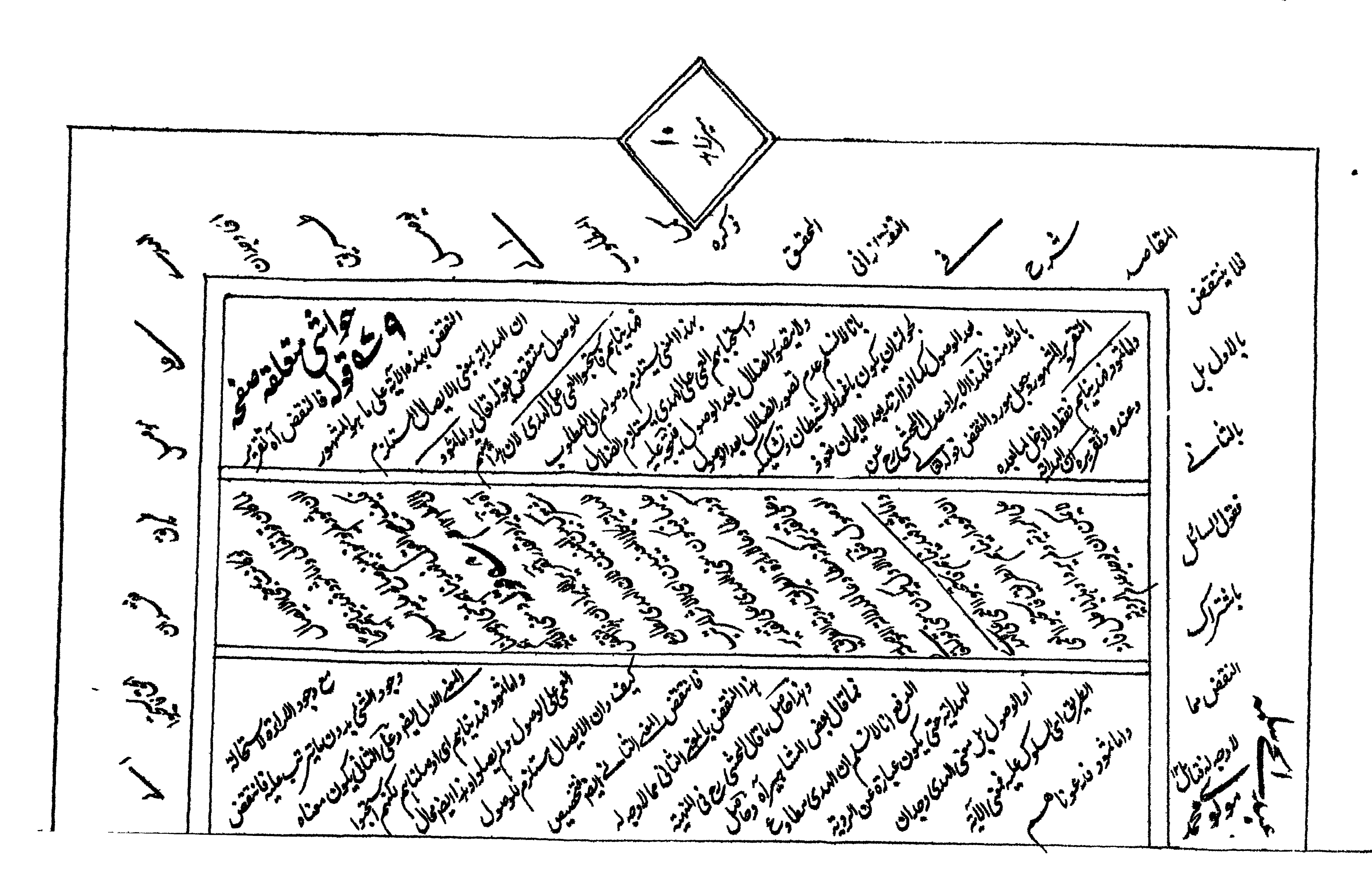
لم يؤمنوا بنبيهم صالح عليه السلام ومعجزاته على ما ذكره المصنف رح في

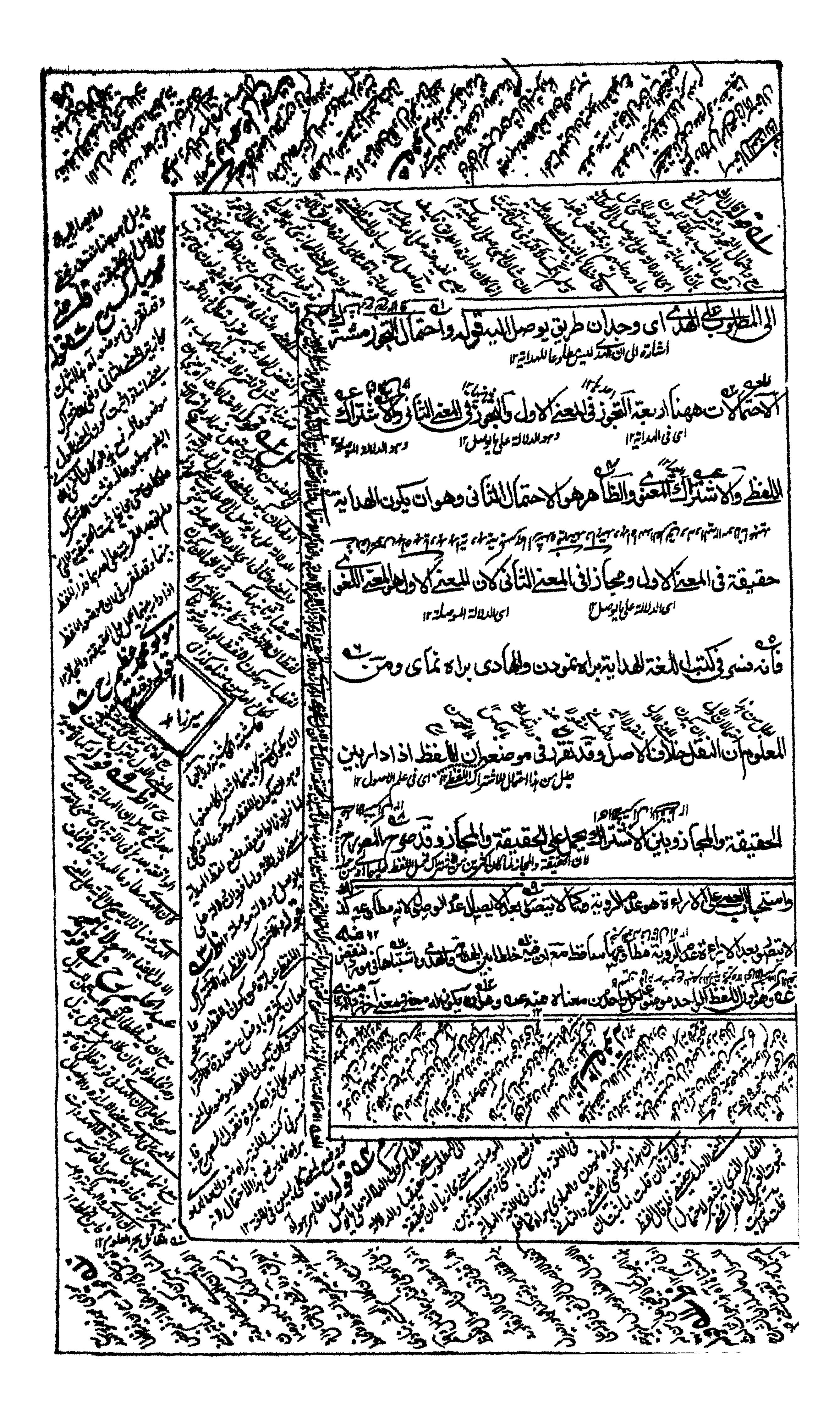
شرح المقاصد عونا قوي الطريق الحق فاستحبوا الضلال اي فقدان طريق يوصل

ما يقع محمودا عليه في الكلام ولا محمودا حمدا كما لا يعد حمدها على صفاتها ضرورية لا في الحمد

مما هو محمود عليه في الواقع وهو على القول بالاختيارية لا يمكن في الثلاثة

فما قال بعض المشاهير ان هذا النقض مشترك لان استحباب العمى على الايصال هو عدم الوصول


١٠
میرزاهد
حواشی متعلقه بصفحه ٩
المقاصد
شرح
المحقق
فلا ينتقض
بالاول بل
فقول السائل
باشتراك
النقض مما



الى المطلوب على الهدى اى وجدان طريق يوصل اليه قوله واحتمال التجوز مشترك

الاحتمالات ههنا اربعة التجوز فى المعنى الاول والتجوز فى المعنى الثانى والاشتراك

اللفظى والاشتراك المعنوى والظاهر هو الاحتمال الثانى وهو ان يكون الهداية

حقيقة فى المعنى الاول ومجازا فى المعنى الثانى لان المعنى الاول هو المعنى اللغوى

فانه فسر فى كتب اللغة الهداية براه نمودن والهادى براه نماى ومن

المعلوم ان النقل خلاف الاصل وقد تقرر فى موضعه ان اللفظ اذا دار بين

الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز وقد صرح المعرب

واستحباب العمى على الاراءة هو عدم الرؤية مما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول لانه مطاوعه كذ

لا يتصور بعد الاراءة عدم الرؤية مطاوعها مسامحة مع ان فيه خلطا بين الهداية والاهتداء واشتباها فى ... منه

ع وهو كون اللفظ الواحد موضوعا لكل واحد من معناه بوضع على حدة وهو ان يكون له معنى مشترك ... منه



في شرح المقاصد بان القول الثاني مما اخترعه بعض المعتزلة قوله لبينا

في امتناع حمله الخ قال في الحاشية يمكن ان يقال الهداية في قوله تعالى اهدى بمعنى

الدلالة على ما يوصل الخ حاصله ان الهداية بالمعنى الاول وان كان بحسب الظاهر منسوبا

الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن بحسب الحقيقة مستند ومنسوب الى الله تعالى فان

الاقتدار على الدعوة الى طريق الحق من الله تعالى والدعوة لا تحصل

الا بنصب الدلائل وخلق المعجزات وناصبها وخالقها ليس الا هو وكان

في هذه الآية تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام

دعا بعض اقربائه الى الايمان دعوة بليغة وهم لم يؤمنوا واختاروا

النار على العار وحصل له بسبب ذلك حزن كما ذكره المفسرون في شان

نزولها فلا يرد ان محل الخلاف هو الاستعمال الحقيقي دون المجازي وان



احتمال المجاز مشترك فانه يمكن ان يقال معنى قوله تعالى فهديناهم

هم الى الهدى وكذا لا يرد ان التخصيص بقوله تعالى من احببت لا يلائم هذا المعنى

الدلالة على ما يوصل شاملة لجميع امة الدعوة ولك ان تقول الهداية بالمعنى

الاول اعم من ان يكون مع الوصول او لا ففي قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ذكر العام

وارادة الخاص من حيث انه هو فليس هنا مجاز لما تقرر في موضعه ان

اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان اطلاق حقيقي وما قال الشارح في

المقاصد كالآيات المشتملة على اتصاف البارى تعالى بالهداية وبالاضلال كقوله تعالى

ع يعني ان اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع عزل النظر عن خصوصية

اطلاق حقيقي لانه استعمال اللفظ فيما وضع له اما اطلاقه عليه من حيث الخصوصية

فهو مجاز لانه استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في غير الموضوع له وهو الفرد المخصوص ١٢



إنك لا تهدي من أحببت ونحوه راجعة عندنا إلى خلق الإيمان والاهتداء

والكفر والضلال ينبغي أن يحمل على ذلك فتأمل قوله تتعدى

بنفسها أي إلى المفعول الثاني مثل اهدنا الصراط المستقيم وهذا

القرآن يهدي للتي هي أقوم ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم و

لا يتوهم من هذا الكلام الاشتراك اللفظي فإنه يدل على تعدد نحو استعمال

الهداية في المعنيين لا على تعدد وضعها للمعنيين ولا يتوهم أيضًا التزام

من إمارات المجاز والمتعدي بالحرف مقيد بها فيكون بالمعنى الأول معنى مجازيًا

ع لبعض الناظرين المنتهين يزيد بأن في قراءة قوله تعالى إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله

يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين فقرع إلى صراط مستقيم بعد قوله ولكن الله يهدي من

يشاء وتوهم أن هذا الكلام ينتقض بهذه الآية فإن الهداية الواقعة فيها ضعيف



كون المتعدي بالحرف مقيدا بالمفعول والحرف واسطة في التقييد وقد نقل الجوهري
ان الهداية تتعدى بنفسها في لغة الحجاز وتتعدى بالحرف في غيرها فيقال
في لغة الحجاز هديته الطريق وفي غيرها هديته الى الطريق والله الهادي الى الطريق
ومنه الوصول الى الحق قوله اي الطريق المستوي في التفسير الاول مشارة
الى ان اضافة السواء الى الطريق من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فان
السواء اما بمعنى المستوي او بمعنى الاستواء فوصف به الطريق مبالغة او بمعنى
الوسط فوصف به الطريق كناية عن الطريق المستوي فيحتمل ان
يكون هذا التفسير للطريق ويكون المعنى هديناه سواء الطريق المستوي
بمعنى الايصال بقرينة التخصيص مع ان الهداية في الموضع الثاني متعدية بالى

١٥


وفي التفسير الثاني اشارة الى ان الطريق المستوي والصراط المستقيم

طريق واحد وان المراد بالاستواء الاستقامة وحاصل التفسير الثالث

المراد بالصراط المستقيم مطابق العقائد الحقة عموما ومطابق العقائد

الاسلامية خصوصا والاول انسب لانه مناسب لتقسيم المنطق والكلام

والثاني لتقسيم الكلام فقط قوله الظاهر فيه الخ لان الظاهر ان المقصود

هو جعل التوفيق رفيقا لنا وذلك لا يحصل الا بان يكون لنا

متعلقا بالرفيق وصلة له قوله لامتناع تقدم ما في حيز المضاف

اليه عليه الخ لان تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه اما عليه فقط

وذلك لان الخط المستقيم هو اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين هو ليس الا خط واحد فلا يحمل على



او مع المضاف فيلزم الفصل بين المضاف والمضاف اليه او تقدم

المضاف اليه على المضاف فان تقدم المعمول يستلزم تقدم العامل والفرق

بين الوجهين ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف اليه ومعموله والى لزوم

الفصل بين المضاف والمضاف اليه او تقدم المضاف اليه على المضاف لا

على التعيين والوجه الثاني بالنظر الى مطلق العامل ومعموله وان كان العامل

والمعمول ههنا المضاف اليه ومعموله والى لزوم تقدم المضاف اليه على

المضاف على التعيين قوله واما تعلقه الخ وذلك لان الخبر مقدر في

ذلك التقدير ان يكون رفيقا لنا او لغيرنا كما يقال اعطيت زيدا فرسا لاجمالك ١٢ منه

النسخ ههنا مختلفة بعضها مع الواو في قوله وكان ومع اليه في قوله المضاف اليه وبعضها مع الواو

فقط بدون اليه وبعضها بالعكس وبعضها بدون الواو وبدون اليه والظاهر ان النسخ الثاني


مفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع فاذا تعلق الظرف بجعل يكون المجعول

والمجعول اليه التوفيق وخير رفيق وهما لا يصلحان ان يتخلل الجعل بينهما

لامتناع تخلله بين الشيء وذاتياته وبهذا يظهر حال تعلق لنا بالتوفيق

بالخبر ولذا لم يتعرض له وبهذا يندفع ما قيل انه يجوز ان يتعلق بجعل

واللام للانتفاع كما في قوله تعالى وجعل لكم الارض فراشا والسماء بناء

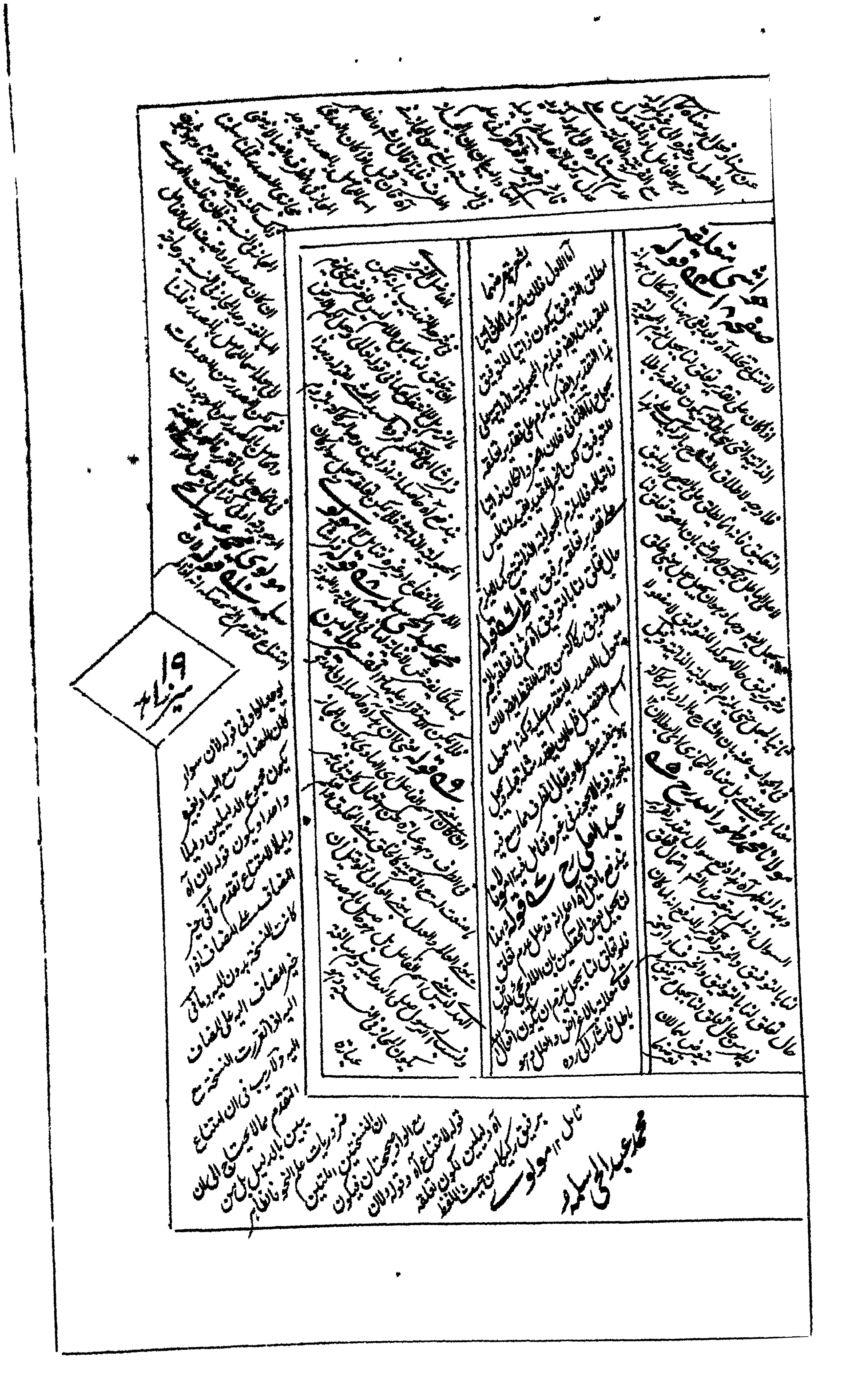
وغير ذلك فافهم قوله والظاهر اه يعني ان هذا ليس مصدرا بمعنى

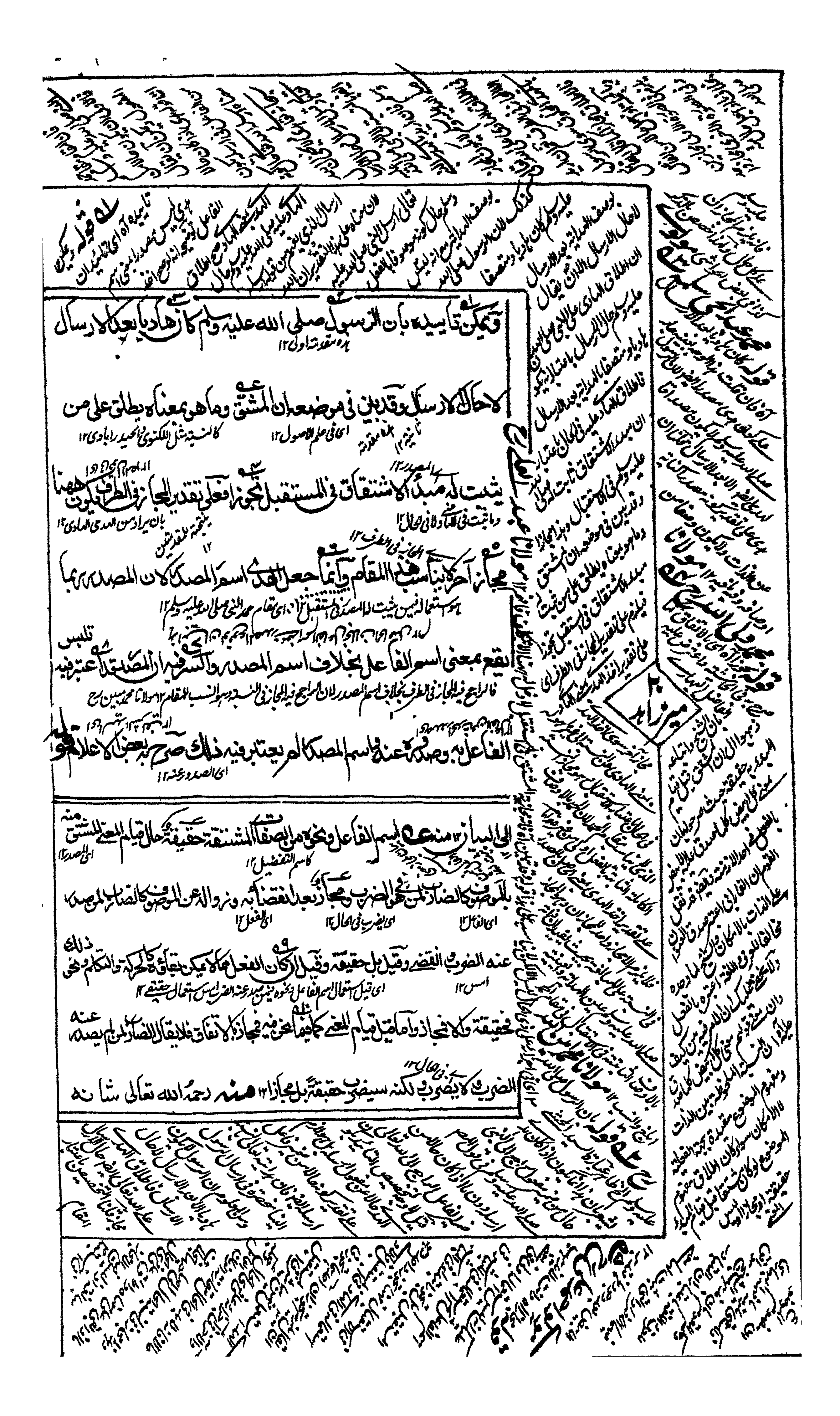
اسم الفاعل حتى يكون المجاز في الطرف بل اسم للحاصل بالمصدر هو اطلق

على الفاعل مبالغة كان المجاز في النسبة بمعنى المجاز في الطرف كما تقرر في موضعه

التي يدل عليه الواو غير صحيحة لان امتناع تقدم ما في حيز المضاف والمضاف اليه عليهما مشهور في العربية فيحتاج

ميرزاهد ١٨





قوله ويمكن تأييده بان الرسول صلى الله عليه وسلم كان هاديا بعد الارسال

لا حال الارسال وقد بين في موضعه ان المشتق وما هو بمعناه يطلق على من

يثبت له مبدأ الاشتقاق في المستقبل مجازا فعلى تقدير المجاز في الطرف يكون ههنا

مجاز آخر كما يناسب هذا المقام وانما جعل الهدى اسم المصدر لان المصدر ربما

يقع بمعنى اسم الفاعل بخلاف اسم المصدر والسر فيه ان المصدر اعتبر فيه تلبس

الفاعل به وصدوره عنه واسم المصدر لم يعتبر فيه ذلك صرح به بعض الاعلام قوله

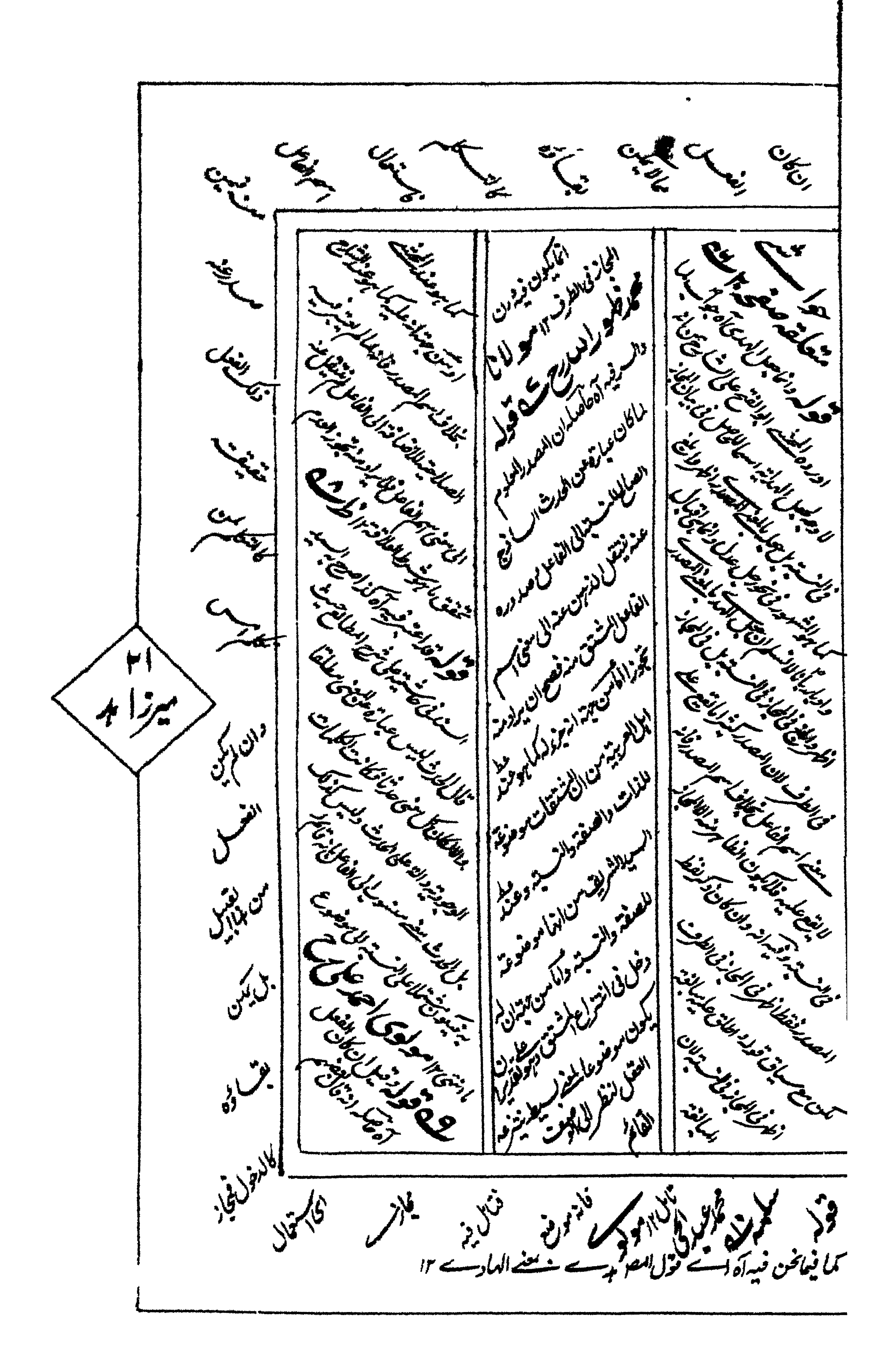
الى البيان ۱۲ منه ع اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام المعنى بالمشتق منه

بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب ومجاز بعد انقضائه به وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر

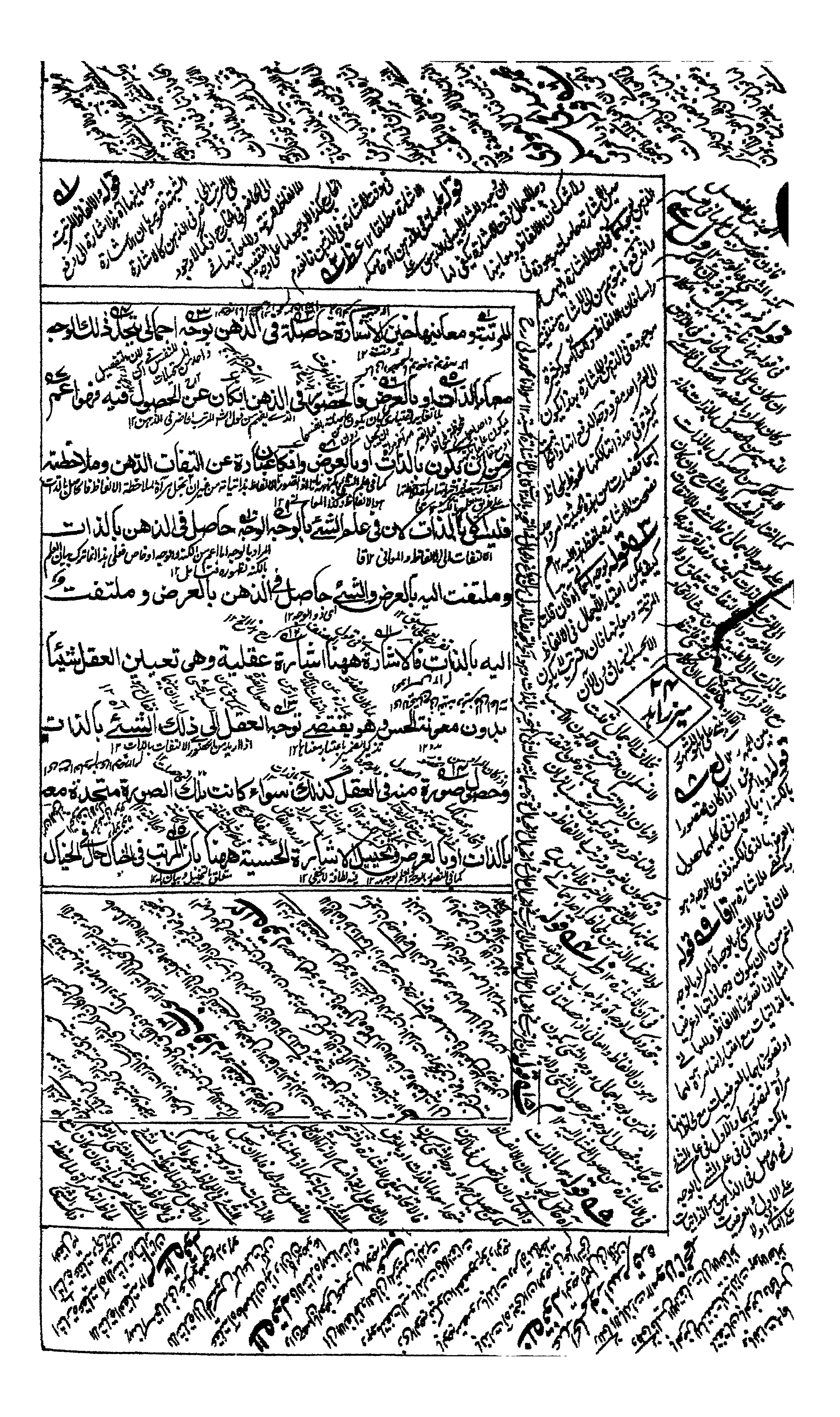
عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالحركة والتكلم ونحو ذلك

فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى كما فيما نحن فيه فمجاز بالاتفاق فلا يقال الضارب لمن لم يصدر عنه

الضرب ولا يضرب ولكنه سيضرب حقيقة بل مجازا ۱۲ منه رحمه الله تعالى شانه



۲۱
میرزاہد



المرتبة ومعانيها حين الاشارة حاصلة في الذهن بوجه اجمالي يحاذي ذلك الوجه
معانيها بالذات او بالعرض والحضور في الذهن اعم من الحصول فيه فهو اعم
من ان يكون بالذات او بالعرض وانما عبارة عن التفات الذهن وملاحظته
فليكن بالذات لان في علم الشيء بالوجه الوجه حاصل في الذهن بالذات
وملتفت اليه بالعرض والشيء حاصل في الذهن بالعرض وملتفت
اليه بالذات فالاشارة ههنا اشارة عقلية وهي تعيين العقل شيئا
بدون معونة الحس وهو يقتضي توجه العقل الى ذلك الشيء بالذات
وحصول صورة منه في العقل كذلك سواء كانت تلك الصورة متحدة معه
بالذات او بالعرض وتخييل الاشارة الحسية ههنا بان المرتب في الخيال حاضر في الخيال



الحال في المتخيل بالذات فيقبل الاشارة الحسية تخيل خال عن التحصيل

فان الاشارة الحسية هي تعيين الشئ بمعونة الحس عما يعبر عنها بامتداد

موهوم آخذ من المشير الى المشار اليه فهي لا محالة تستدعي وجود المشار اليه

في الخارج عند المثبتين وانما لك تتفطن بما ذكرنا ان معاني الالفاظ لا يلزم

ان تكون حين الاستعمال حاصلة في الذهن بالذات كما انها حين

الوضع لا يلزم ذلك فالقول بوضع الالفاظ للصور الذهنية ها وكان

القول بوضعها للاعيان الخارجية ما وكان فافهم قوله اذا حصول

ع ذكر في حاشية شرح المواقف للاشارة ثلث معان وكفاء هما ما لا نفي الاعم يستلزم

الاخص منه عند التأويل ان يقال ان المراد بالصورة الذهنية ماهية الشئ من حيث هي

بالملابسة الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي شائع ١٢ منه ذهب اكثر المحققين كالتحصين وغيرهما



ميرزاهد ٢٦

اراد بالحصول في الخارج الوجود في الخارج عند المشير فلا يتجه ان

يقال الالفاظ موجودة في الخارج في مجموع ازمنة اجزائها بناء على ان

الاعدام اللاحقة الزمانية ليست اعداما حقيقية كما اختاره المحشي

في الرسالة الزوراء مع ان الكلام ههنا على ما هو المشهور عند الجمهور

قوله الا اخباراه وايضا لا شك ان المشار اليه ههنا ليس الا ما تعلق قصد

المصنف رح بترتيبه ومن البين ان قصده لم يتعلق بالنقوش وترتيبها الا ان يقال

وغيرها الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وذهب كثير من المتاخرين الى انها موضوعة

للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معاني الالفاظ ليس موجودا في الخارج

ولانه يصح الالفاظ تتفاوت وان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين

الخارجي هو معلوم بالعرض كالذات وكالا انتفى العلم بانتفائه فيمتنع هذا القول عن الظاهر

بان يراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه موجودا في الذهن ١٢ منه



هذا من قبيل ذكر الدال وارادة المدلول فذكر النقوش باسم الاشارة

واريد به مدلولاتها وهذا ظاهر لان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء

النقوش لا وحدها ولا مع غيرها بل موضوعة بازاء المعاني والالفاظ فان

المصنفين لا يتعلق الا بهما كما يشهد به الفطرة السليمة قوله لان

تكون من قبيل مجموعة الخطوط قوله الا ان يحمل آه هذا

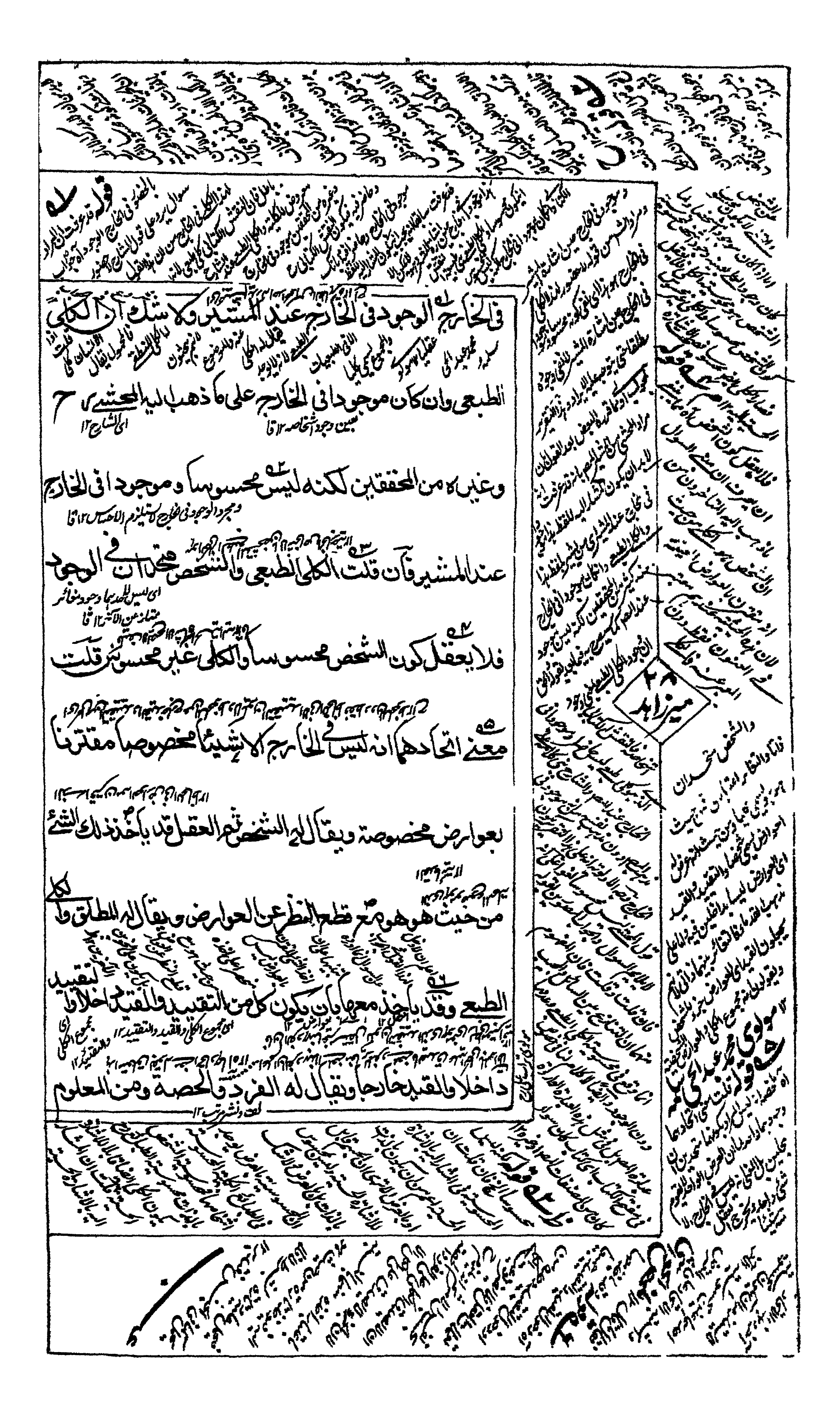
الاخبار يدل على الوصف والتسمية وان كان الثاني بطريق

الاشارة فالمجاز بالنظر الى الاول مجاز عقلي وبالنظر الى الثاني

مجاز لغوي ولما كان احد المجازين ههنا مستلزما للآخر اكتفى بأحدهما

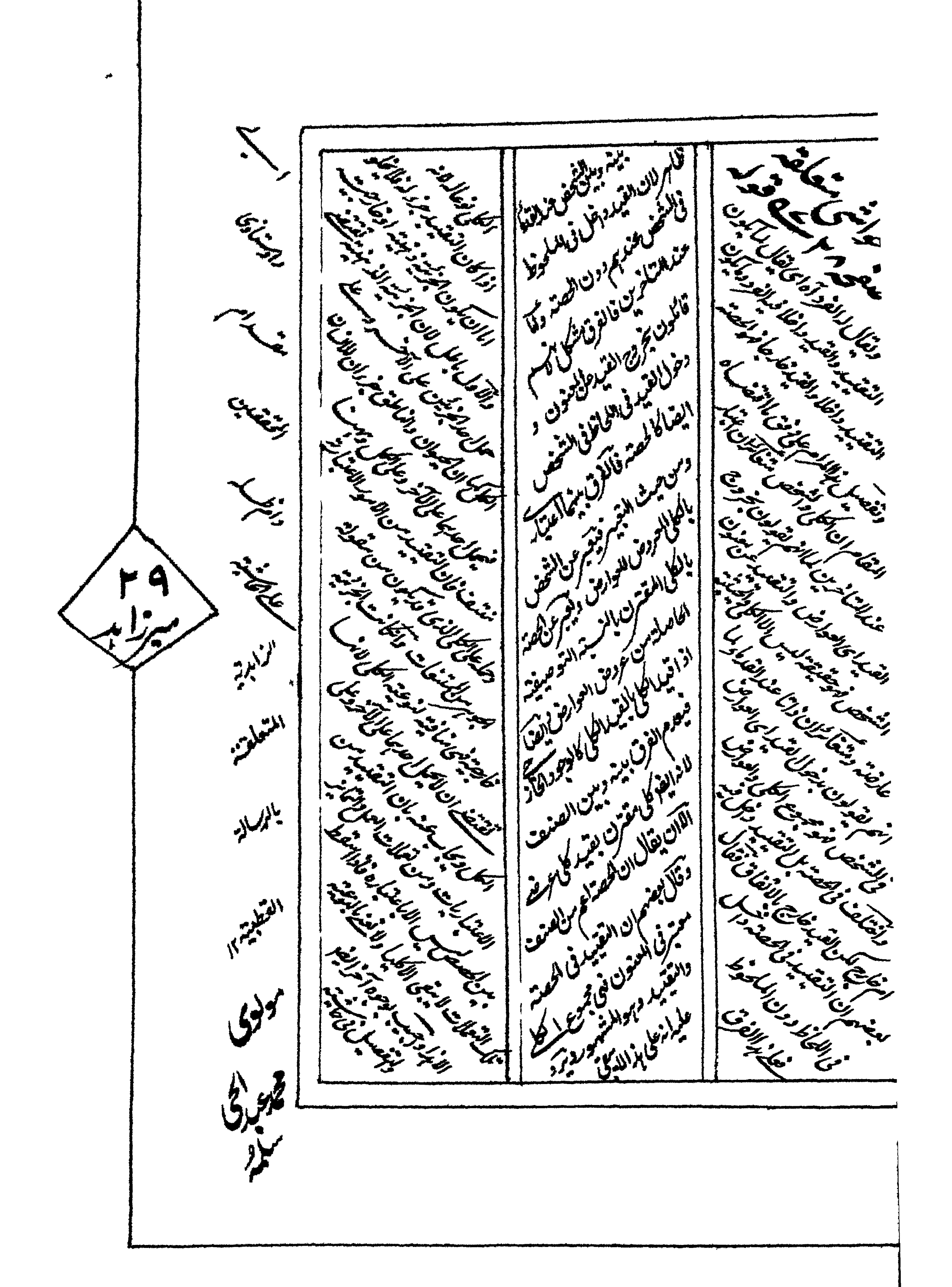
قوله ولا شك في انه لا حضور له قد عرفت ان المراد بالحضور

عدم الاستلزام كل من الوصف والتسمية ههنا للآخر ١٢ منه



في الخارج الوجود في الخارج عند المشير ولا شك ان الكلي
الطبعي وان كان موجودا في الخارج على ما ذهب اليه المحشي
وغيره من المحققين لكنه ليس محسوسا وموجودا في الخارج
عند المشير فان قلت الكلي الطبعي والشخص متحدان في الوجود
فلا يعقل كون الشخص محسوسا والكلي غير محسوس قلت
معنى اتحادهما انه ليس في الخارج الا شيئا مخصوصا مقترنا
بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء
من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي
الطبعي وقد يأخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد
داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة ومن المعلوم

مولوی محمد عبد الحی



حواشي متعلقة صفحة ٢٨ سطر ٦ قوله

ويقال له الفرد آه اي يقال لما يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فردا ويكون التقييد داخلا والقيد خارجا هو الحصة وتفصيل هذا المرام على وفق ما اقتضاه المقام ان الكلي والشخص متغايران باعتبار عند المتأخرين لما انهم يقولون بخروج القيد اي العوارض والتقييد عن مفهوم الشخص فهو حقيقة ليس الا الكلي والحقيقة عارضة ومتغايران ذاتا عند القدماء لما انهم يقولون بدخول القيد اي العوارض في الشخص فهو مجموع الكلي والعوارض واختلف في الحصة بل التقييد داخل فيه ام خارج لكن القيد خارج بالاتفاق فقال بعضهم ان التقييد في الحصة داخل في الملاحظ دون الملحوظ فعلى هذا الفرق

بينه وبين الشخص عند القدماء ظاهر لان القيد داخل في الملحوظ في الشخص عندهم دون الحصة وكذا عند المتأخرين فالفرق مشكل لانهم قائلون بخروج القيد عن المعنون ودخول القيد في الكلي الطبعي الشخص ايضا كالحصة فالفرق بينهما باعتبار ومن حيث التعبير فيعبر عن الشخص بالكلي المعروض للعوارض ويعبر عن الحصة بالكلي المقترن بالنسبة التوصيفية اذا قيد الكلي بالقيد الكلي كالوجود الخاص فيعدم الفرق بينه وبين الصنف لان الصنف كلي مقترن بقيد كلي عرضي الا ان يقال ان الحصة اعم من الصنف وقال بعضهم ان التقييد في الحصة معتبر في المعنون في مجموع الكلي والتقييد وهو المشهور ويرد عليه انه على هذا الكلي

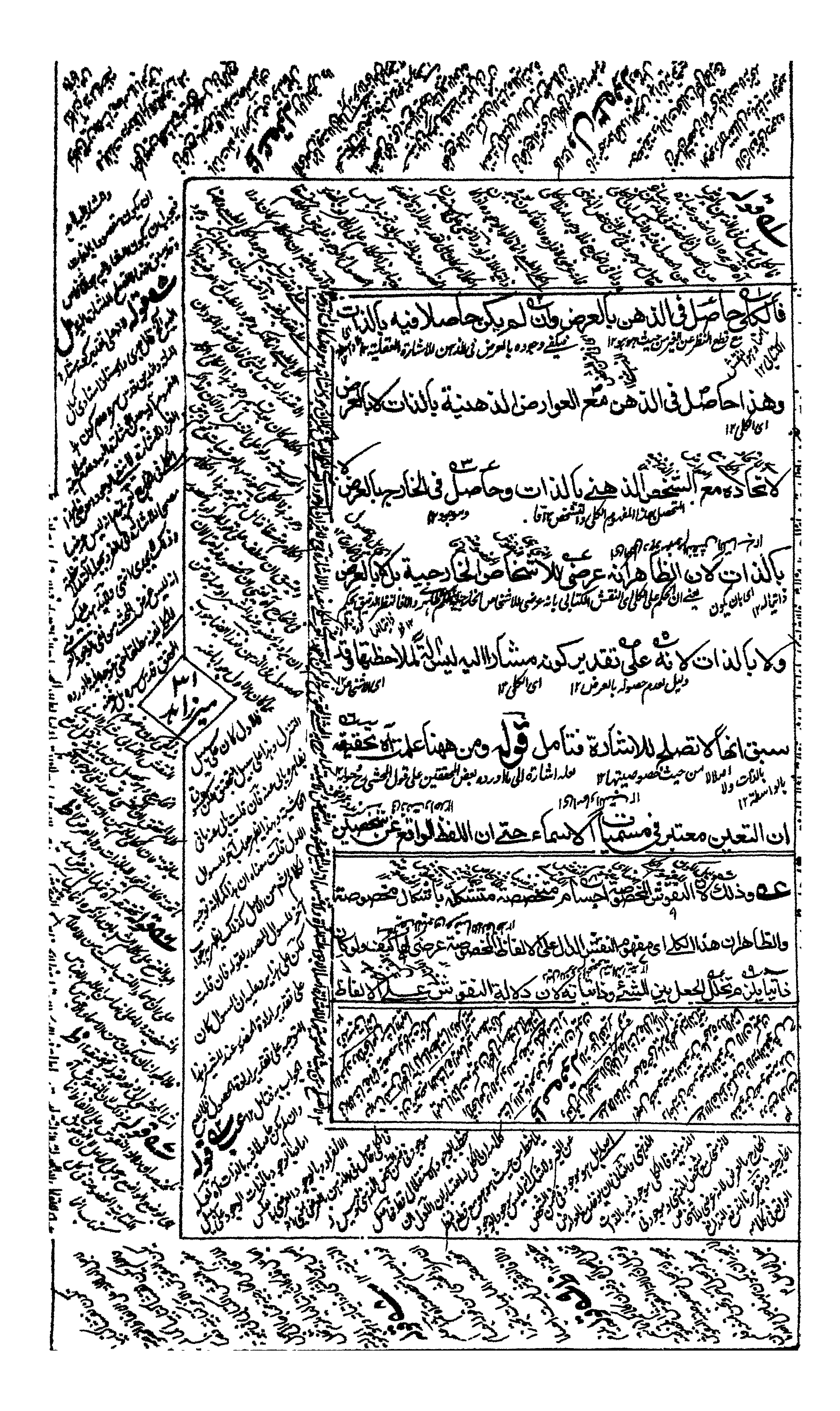
الكلي فوجد الحصة اذا كان التقييد جزءا له فلا يخلو اما ان يكون الجزئية ذهنية او خارجية والاول باطل لان الجزئية الذهنية تقتضي حمل احد الجزئين على الآخر وعلى الكل لان الحيوان والناطق جزءان للانسان فيحمل احدهما على الآخر وعلى الكل وههنا ليس كذلك لان التقييد من الامور الاعتبارية [illegible] وكذا على الكلي الذي قد يكون من مقولة الجوهر من المقولات [illegible] الجزئية فالجزئية ذهنية [illegible] لنوعية الكلي [illegible] تقتضي ان لا يحمل احدهما على الآخر وعلى الكل ويجاب عنه بان التقييد من الاعتبارات ومن المقولات العقل والتمايز بين الحصص ليس الا باعتباره فاذا اسقط لا يبقى الا الكلي [illegible] والتفصيل في حاشية

[illegible] استادي مقدام المحققين دام ظله علي الحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية ١٢ مولوي محمد عبد الحي سلمه

٢٩ مير زاهد



بالضرورة ان الشئ يكون محسوسا بعد اقترانه بعوارض
مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما وسياتي لك زيادة
تحقيق في ذلك فان قيل الحاضر في الذهن متشخص بالتشخص
الذهني فالكلي ليس حاضرا في الذهن كما انه ليس حاضرا في
الخارج قلنا قد عرفت ان الحضور في الذهن عبارة عن
ملاحظة الذهن والتفاته والفرق بين ملاحظة الذهن
والحصول فيه مما لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد
فالذهن يلاحظ الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض و
ان كان في الخارج والذهن حاصلا معها او عبارة عن الحصول
في الذهن سواء كان حصولا بالذات او بالعرض



فالكلي حاصل في الذهن بالعرض وان لم يكن حاصلا فيه بالذات
وهذا حاصل في الذهن مع العوارض الذهنية بالذات لا بالعرض
لاتحاده مع الشخص الذهني بالذات وحاصل في الخارج بالعرض
بالذات لان الظاهر انه عرضي للاشخاص الخارجية بل لا بالعرض
ولا بالذات لانه على تقدير كونه مشارا اليه ليس كما لاحظنا وقد
سبق انها لا تصلح للاشارة فتامل قوله ومن ههنا علمت ان تحقيقه
ان التعين معتبر في مسميات الاسماء حتى ان اللفظ الواقع عن تشخصين

ع وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام مخصوصة متشكلة باشكال مخصوصة
والظاهر ان هذا الكلي اي مفهوم النقش الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان
ذاتيا لزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ



او عن شخص واحد فی وقتین والمعنی القائم بذهنین یعد فی العرف
لفظاً واحداً ومعنی واحداً فالتعین معتبر فی معانی
هذه الاسماء تعینا شخصیا او غیر شخصی ثم یظهر بالتامل
انها اعراض مختلفة باختلاف المحال فلا یکون تعینها تعینا شخصیا
فهذه الاسماء عند التحقیق من قبیل اعلام الاجناس الموضوعة
للطبیعة من حیث انها متعینة فی الذهن ولیست من
قبیل اسماء الاشخاص کما هو فی بادی الرای ولا من قبیل اسماء
الجنس سواء کان اسم الجنس موضوعا للطبیعة من حیث هی هی او للفرد المنتشر علی
القولین وما وجد فی بعض النسخ بدل اعلام الاجناس اسماء الاجناس
دلالة وضعیة وهذا نظر جواب آخر عن السؤال الاول ۱۲ منه



فكان المراد منه مقابل اعلام الاشخاص فما وقع في كلام المولدين

من دخول اللام على هذه الاسامي لا يمنع علميتها لادخالها في الاصل و

فاعلم اعتبر في الاصل قوله والثاني كما ترى اه الاول هو ان يكون

المقصود توصيف الكتاب الثاني هو ان يكون المقصود

توصيف تصنيفه وتوجيه الاول ان يكون ههنا مجاز

في النسبة مبالغة او مجاز بالحذف بان يحذف الخبر اي هذا الكتاب

مهذب غاية التهذيب وهذا الكتاب ذو غاية التهذيب

او مجاز في الطرف بان يكون التهذيب بمعنى اسم المفعول

اي هذا غاية الكلام المهذب واما الثاني فهو كما ترى

لا بد فيه من المجاز بالحذف بان يحذف المبتدأ اي



تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام واما تجويز ان يكون المراد باسم
الاشارة تصنيف الكتاب فبعيد كما لا يخفى والاولى كما اشار اليه
لان الشائع في هذا المقام توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه
مع ان في الثاني حذف المبتدأ وهو صدر الكلام من غير ضرورة
قوله والظرفية تجزية آه الظرف ان كان متعلقا بغاية
تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه في الصدق وان كان
مستقرا فالعموم عموم مطلق في التحقق قوله اي هذا مقرب
آه تقريب المرام معطوف على تهذيب الكلام وحاصل
المعنى هذا مقرب للمرام الى الافهام غاية التقريب بان يكون فيه مجاز
عقلي او مجاز بالحذف ومجاز لغوي على نحو ما ذكر في تهذيب الكلام



قوله اما تقدير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية تقريب المرام فبعيد
كما هو الظاهر من التقريب بمعنى اللغوي فان الشائع في تفسير
المعنى الاصطلاحي للتقريب لا تقريب المرام ويحتمل ان يكون
معطوفا على التحرير اي هذا غاية تهذيب الكلام في تقريب
المرام وح المناسب للتقريب المعنى الاصطلاحي لان المعنى
اللغوي لا يناسب ان يعطف على الكتاب وغاية تهذيب
الكلام كما ان التحرير اللغوي لا يحتمله فان التقريب الى الافهام
يكاد ان يكون لازم الاخبار ولعل الوجه في اختيار الا
حتمال الاول ان تقريب المرام على الاحتمال الثاني بعد
تحرير المنطق والكلام لا يلائم فان التحرير الاصطلاحي شامل



للتقريب الاصطلاحي قوله يحتمل ان يكون بيانا للمرام آه ويحتمل

ان يكون بيانا للتقريب المرام فان المرام عقائد الاسلام وتقريرها

الى تحصيلها قوله والتعلق بالتقريب بعيد آه وجه البعد

ظاهر فانه يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وتقريرها اذ ح

يكون المرام مفعولا اولا للتقريب وعقائد الاسلام ثانيا قوله

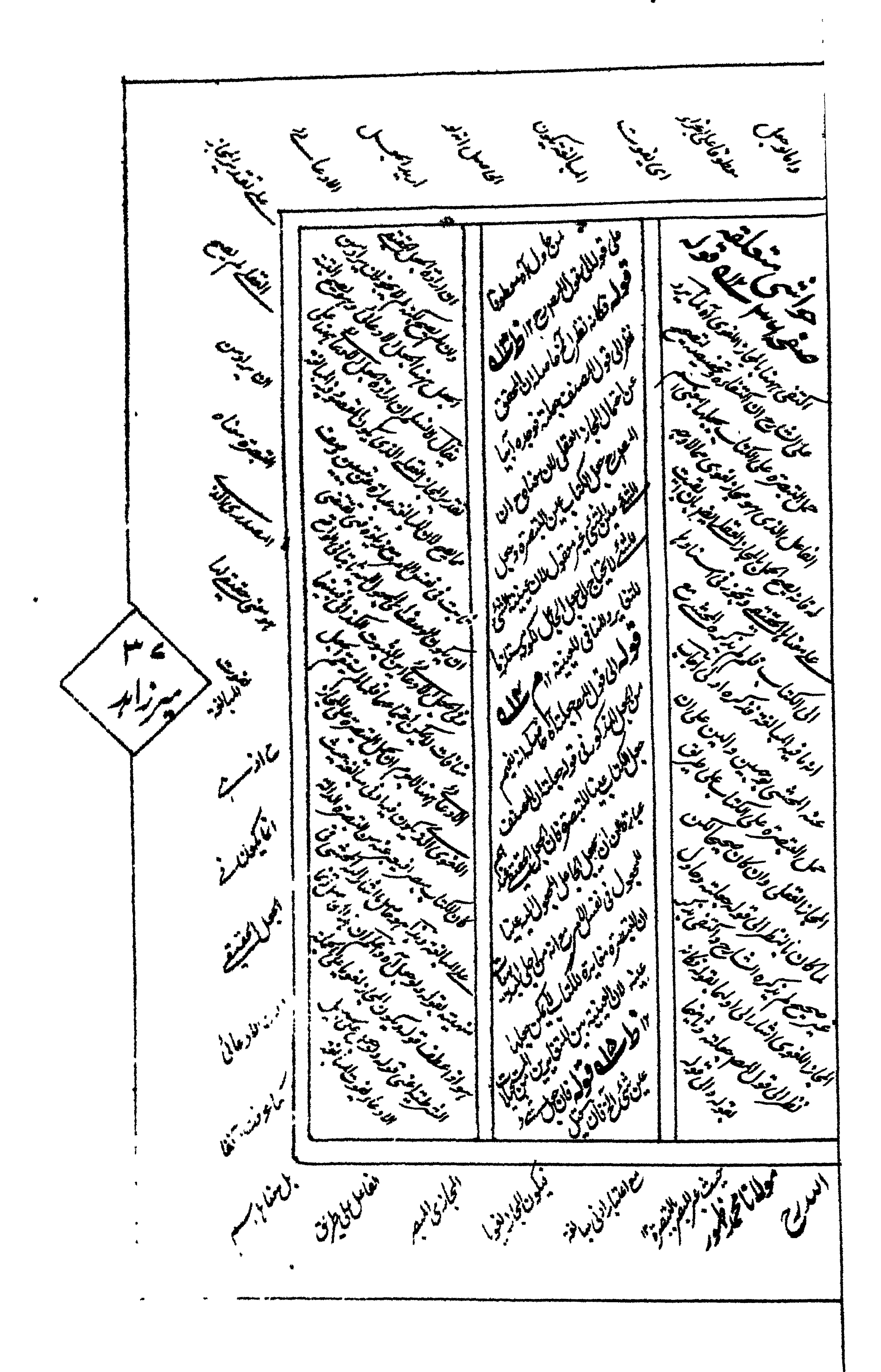
او مجاز بالحذف آه عطف على بالاسلام اي يمكن ان يراد مجاز

الحذف لا على مجاز المرسل كما لا يخفى قوله بمعنى اسم الفاعل آه اكتفى

ههنا بالمجاز اللغوي مع جواز المجاز العقلي الذي هو ابلغ

منه وكانه نظر الى قول المص جعلته فان جعل شئ على شئ آخر غير معقول

ولو جعل على سبيل الادعاء لنفوا المبالغة فيكون المجاز لغويا مع ذهاب المبالغة حيث عن النسبة





وإلى قوله لمن حاول التبصر فإنه لا يتصور التبصرة بدون التبصر لكونهما

متضائفين قوله أي تفهيم الغير إياه مصدر مضاف إلى الفاعل

أو إلى المفعول وعلى كلا التقديرين التبصر لمن حاول أو للغير ولكليهما

على ما يدل عليه صيغة حاول قوله ما زائدة إلخ تتمة لبيان معنى لا سيما

فإنه إذا كان ما موصولة أو موصوفة لم يكن معناه لا مثل بل لا مثل شيء

أو لا مثل الذي إلا أن يقال معناه لا مثل سواء كان مع شيء أو لا

قوله وقد يحذف لا إلخ نقل عن البلباني أن استعمال لا سيما بلا

لا لا نظير له في كلام العرب واعلم أن لا لنفي الجنس واسمه سي و

خبره عند الجمهور محذوف ومثل موجود وعند الأخفش ما لكنه حينئذ



لا يكون الا نكرة موصوفة لان لا التبرئة انما تعمل اذا كان اسمها نكرة فيكون

خبرها ايضا نكرة لامتناع تنكير المبتدأ وتعريف الخبر والتفصيل مذكور

في حواشي الجلبي على المطول في شرح الديباجة قوله وتحقيقه آه فيه

اشارة الى انه ليس من كلمات الاستثناء حقيقة فان علماء الاصول قد اختلفوا

فبعضهم ذهبوا الى ان المستثنى ليس فيه حكم اصلا وبعضهم الى ان فيه حكما من

غير جنس الحكم في المستثنى منه فعلى كلا القولين ليس ههنا استثناء حقيقة

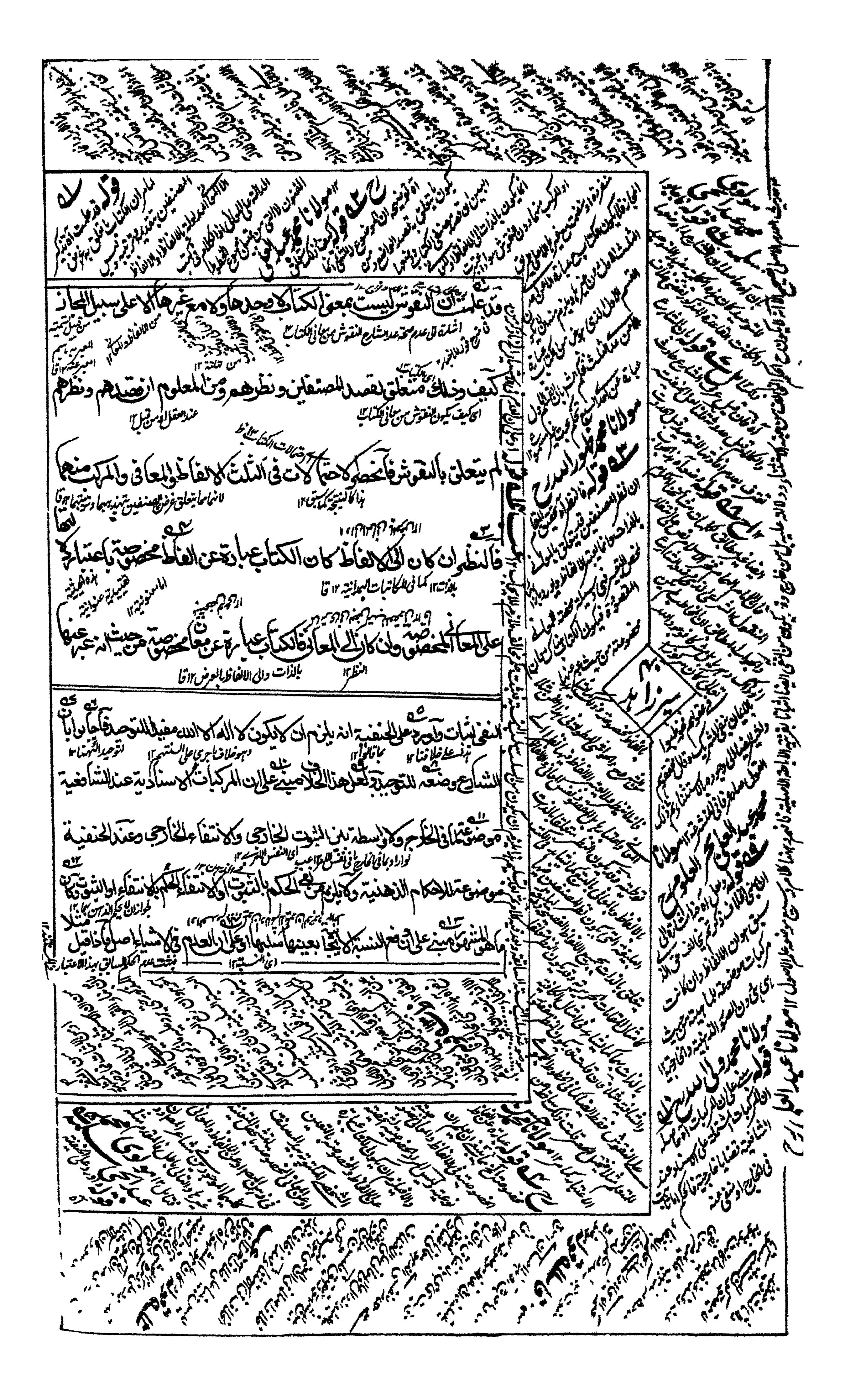
اذ ههنا حكم من جنس الحكم السابق وقد صرح به الرضي قوله على معاينة الخ

ع اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه حكم اصلا سواء كان الاستثناء من الاثبات

او النفي صرح به في شرح العضد لشرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند

الحنفية من الاثبات نفي ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من كليهما نفي

٣٩



قد علمت ان النقوش ليست معنى الكتاب لا وحدها ولا مع غيرها الا على سبيل المجاز

كيف وذلك متعلق بقصد المصنفين ونظرهم ومن المعلوم ان قصدهم ونظرهم

لم يتعلق بالنقوش فانحصر الاحتمالات في الثلث الالفاظ والمعاني والمركب منهما

فالنظر ان كان الى الالفاظ كان الكتاب عبارة عن الفاظ مخصوصة باعتبار دلالتها

على المعاني المخصوصة وان كان الى المعاني فالكتاب عبارة عن معان مخصوصة من حيث انه يعبر عنها

النفي اثبات وقد ورد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد فاجاب اولا

الشارح وضعه للتوحيد بان هذا الكلام مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية

موضوعة في الخارج ولا واسطة بين الثبوت الخارجي ولا انتفاء الخارجي وعند الحنفية

موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من نفي الحكم بالثبوت او لا انتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت ثانيا

والاقل المشهور مبني على ان نفي النسبة لا يجامع بعينها سلبها وعلى ان العدم في الاشياء اصل وداخل



بالالفاظ المخصوصة وان كان الى كليهما فالكتاب مركب منهما ولا يبعد

بتشخص نوعي ۱۲ — بالذات كما في اكثر الكتب ۱۲ قا

ان يكون كل منهما متحققا وبالجملة ان اطلاق الكتاب على النقوش

في الخارج كما عرفت من الامثلة ۱۲ قا

ليس الا على سبيل المجاز كما يقال اشتريت الكتاب قوله من النقوش المخصوصة

وكلامنا ليس الا في الاطلاق الحقيقي ۱۲ قا

آه لم يقيد النقوش بدلالتها على الالفاظ المخصوصة كما قيد الالفاظ

شروع في التحقيق مع الرد على الفاضل اليزدي ۱۲ قا

والمعاني فكأنه اشار الى ان النقوش ليس لها خصوصية معتبرة سوى

دلالتها على الالفاظ المخصوصة بخلاف الالفاظ فانها مع قطع النظر

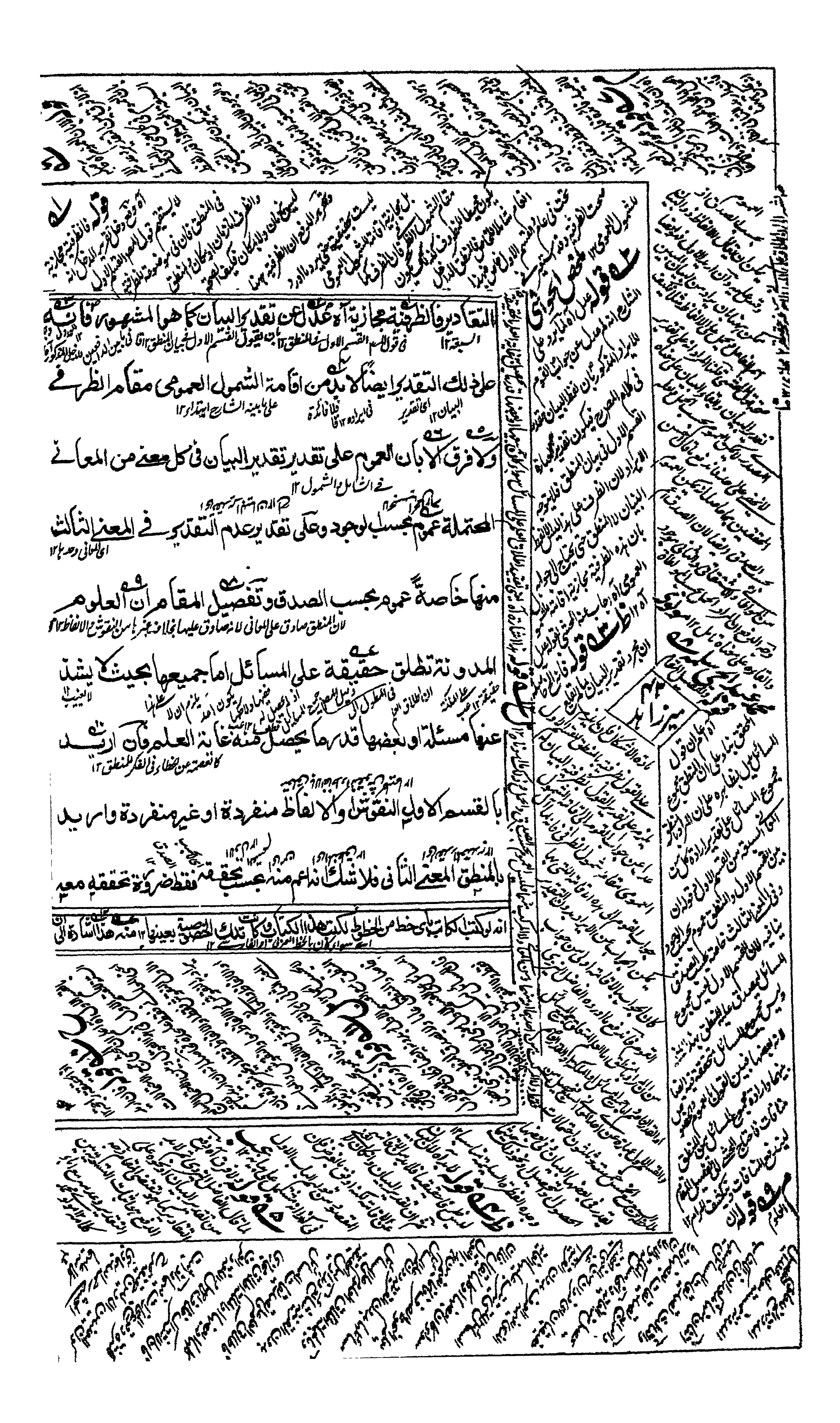
فلا حاجة الى تقييدها بقيد الدلالة ۱۲ قا

عن دلالتها على المعاني المخصوصة لها خصوصية معتبرة وكذا المعاني

مع قطع النظر عن تعبيرها بالالفاظ المخصوصة فقوله باعتبار دلالتها

وقوله من حيث عبر عنها ظرف مستقر وليس متعلقا بالمخصوصة قوله وعلى

جاء القوم الا زيدا يكون مخرجا عن هذا الحكم والا لصدق المجئ فيكون الاستثناء نفيا منه



التقادير فالظرفية مجازية آه عدل عن تقدير البيان كما هو المشهور فانه

على ذلك التقدير ايضاً لابد من اقامة الشمول العمومي مقام الظرفية

ولا فرق الا بان العموم على تقدير تقدير البيان في كل معنى من المعاني

المحتملة عموم بحسب الوجود وعلى تقدير عدم التقدير في المعنى الثالث

منها خاصة عموم بحسب الصدق وتفصيل المقام ان العلوم

المدونة تطلق حقيقة على المسائل اما جميعها بحيث لا يشذ

عنها مسألة او بعضها قدر ما يحصل منه غاية العلم فان اريد

بالقسم الاول النقوش والالفاظ منفردة او غير منفردة واريد

بالمنطق المعنى الثاني فلا شك انه اعم منه بحسب تحققه لضرورة تحققه معه

انه لو كتب كتاب بأي خط من الخطوط لكتب هذه الكلمات كان تلك الحصة بعينها منه هذا اشارة الى



ويدفع بوجه عدم صدقه عليه واما المنطق بالمعنى الاول فهو على تقدير التقدير مما

لا يصلح ههنا كما لا يخفى وان اريد بالقسم الاول المعاني فان اريد بالمنطق المعنى

الثاني فهو اعم منه بحسب الصدق لصدقه على المسائل المذكورة وعلى غيرها بمجموع

المسائل وان اريد بالمنطق مجموع المسائل فلا يكون بينهما عموم وخصوص

لا في الصدق ولا في التحقق بل كلية وجزئية ويكون الظرفية مجازية افادة

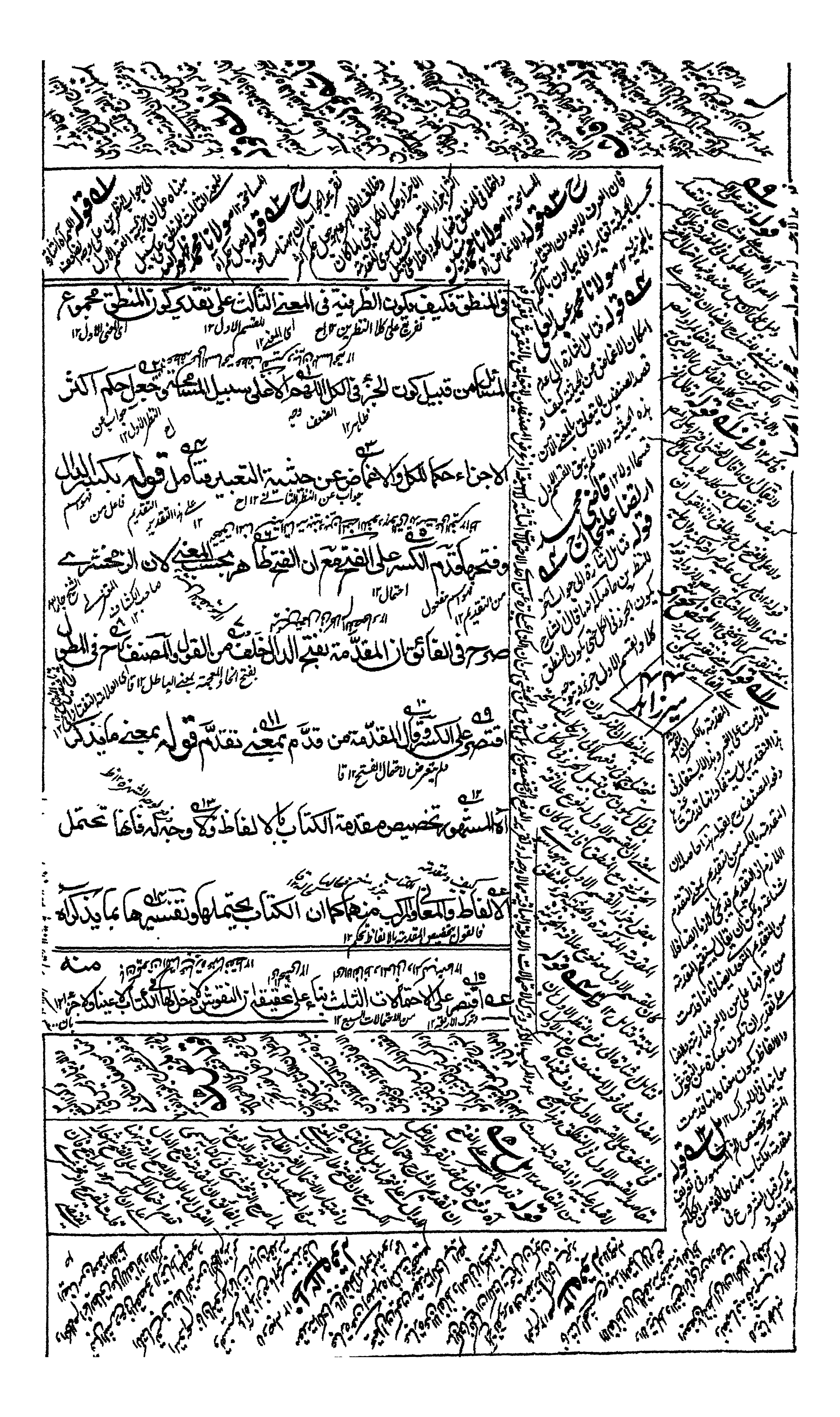
للشمول الكلي مقام الشمول الظرفي هذا وفي النظر بعد فان المقدمة داخلة في

القسم الاول على المعنى الثالث وخارجة عن المنطق وان المعنى الثالث هي المعاني

من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهي بهذه الحيثية ليست داخلة

اطلاقها على التصديقات بالمسائل وعلى الملكة الحاصلة منها ليس اطلاقا حقيقيا لان التدوين

حقيقة يتعلق بالمسائل لا بهما منه



في المنطق فكيف يكون الظرفية في المعنى الثالث على تقدير كون المنطق مجموع

المسائل من قبيل كون الجزء في الكل اللهم الا على سبيل المسامحة وجعل حكم اكثر

الاجزاء حكما للكل والاغماض عن حيثية التعبير فتامل قوله بكسر الدال

وفتحها قدم الكسر على الفتح مع ان الفتح ظاهر بحسب المعنى لان الزمخشري

صرح في الفائق ان المقدمة بفتح الدال خلف من القول والمصنف اخر في المطول

اقتصر على الكسر وقال المقدمة من قدم بمعنى تقدم قوله بمعنى ما يذكر

اه المشهور تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ ولا وجه له فانها تحتمل

الالفاظ والمعاني والمركب منهما كان الكتاب يحتملها وتفسيرها بما يذكره

اقتصر على الاحتمالات الثلث بناء على تحقيقه ان النقوش لا دخل لها في الكتاب عينا او جزءا



لا ينافي ذلك كون كل من اللفظ والمعنى يوصف بالذكر والارتباط والنفع

انما هو المعنى دون اللفظ والكلام يطلق على الملفوظ والمعقول والمعتبر من

حيث التعبير عنه باللفظ مباين له كلا من هذه الحيثية فالتغاير بين مقدمة

الكتاب ومقدمة العلم على تقدير ان يكون مقدمة الكتاب

عبارة عن الالفاظ ومعانيها او مع المعاني بحسب المفهوم والصدق

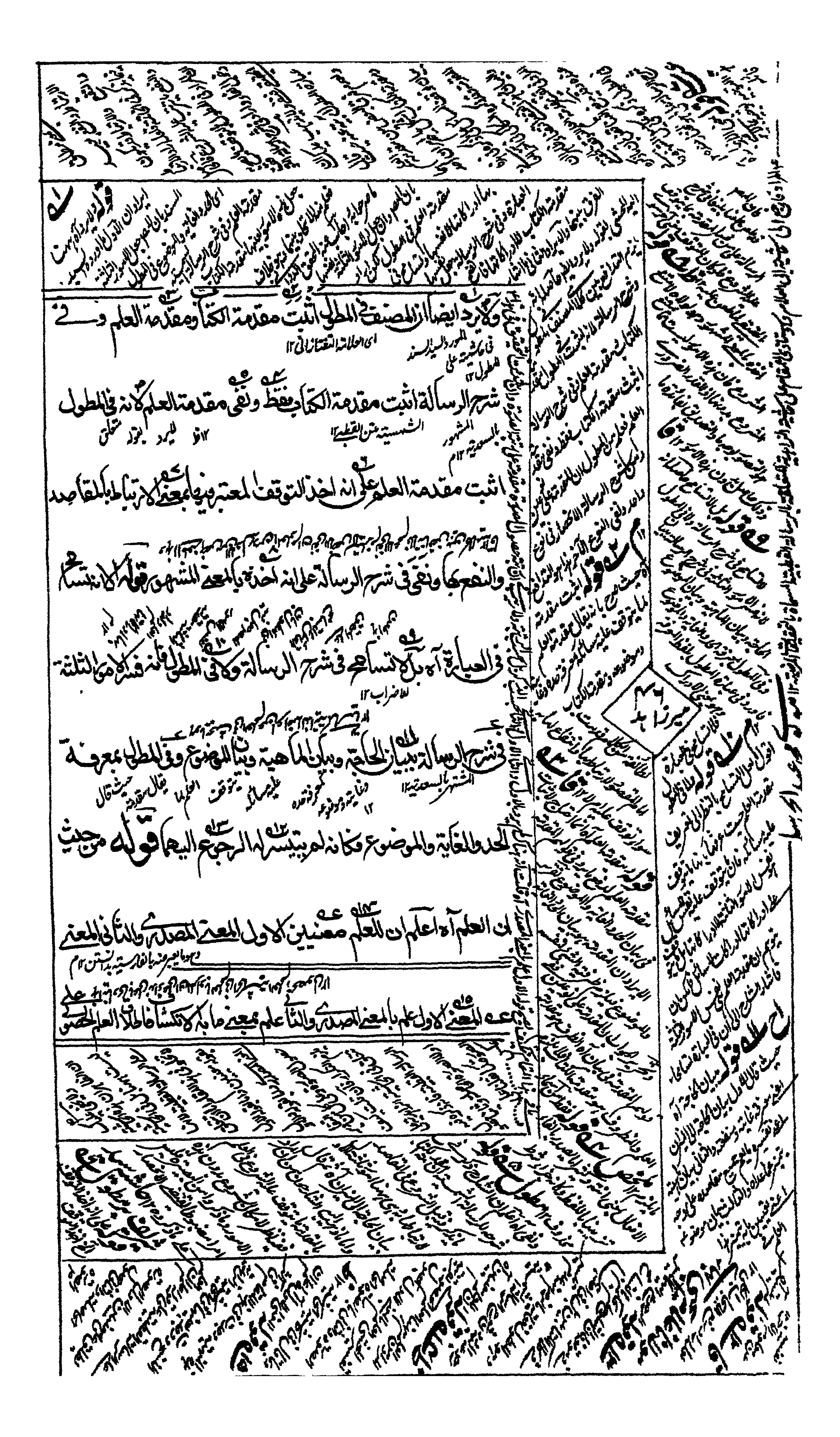
وعلى تقدير ان تكون عبارة عن المعاني وحدها بحسب المفهوم

فقط بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات ولا وجه ايضا

لتخصيص مقدمة الكتاب بجميع ما يذكر قبل المقاصد بل بعض ما

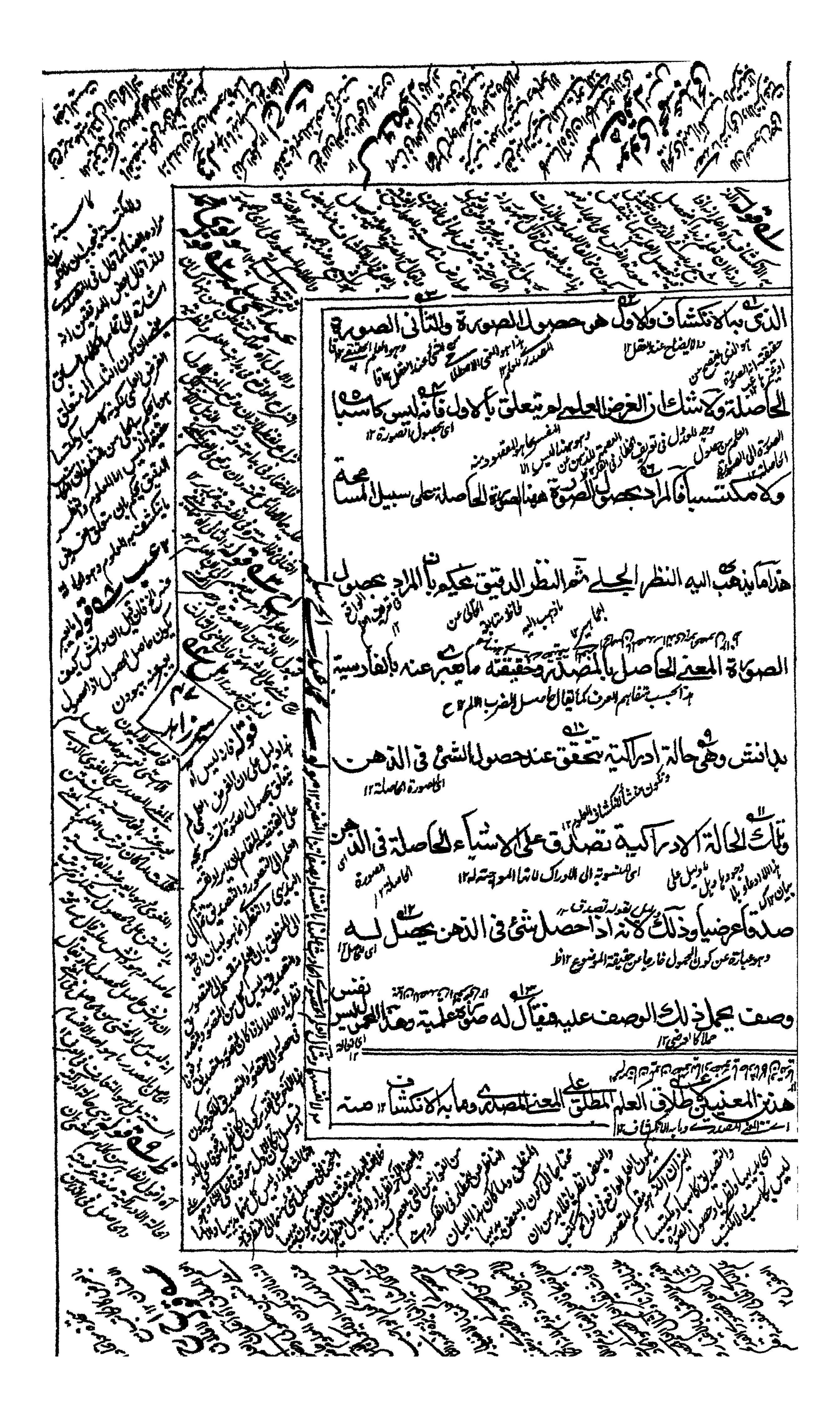
يكون له ارتباط بالمقاصد وفيه نفع لها على الاستقلال ايضا مقدمة الكتاب

كما ان كلا من معرفة الحد والغاية والموضوع مقدمة العلم قوله فلا يرد الخ

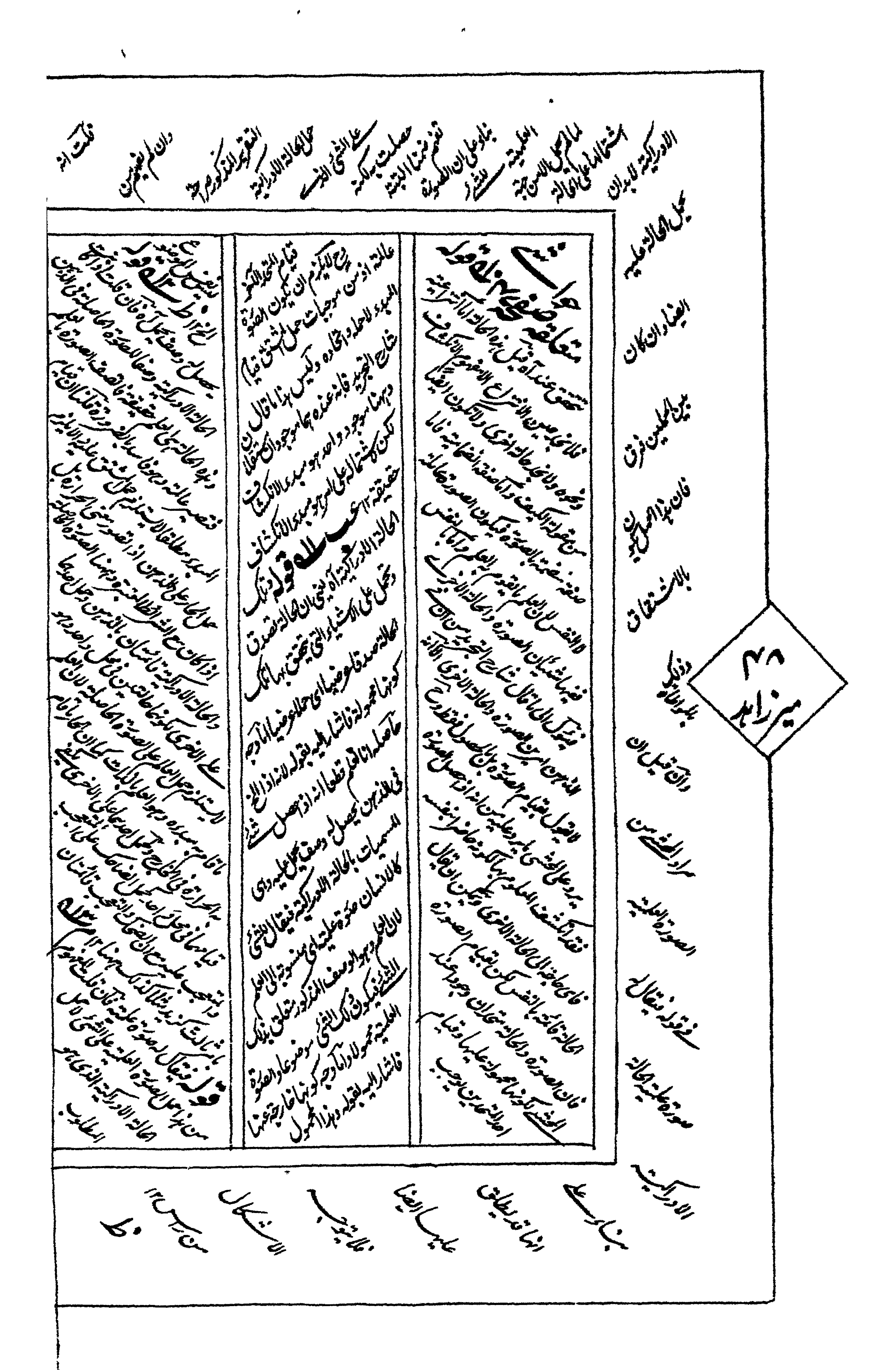


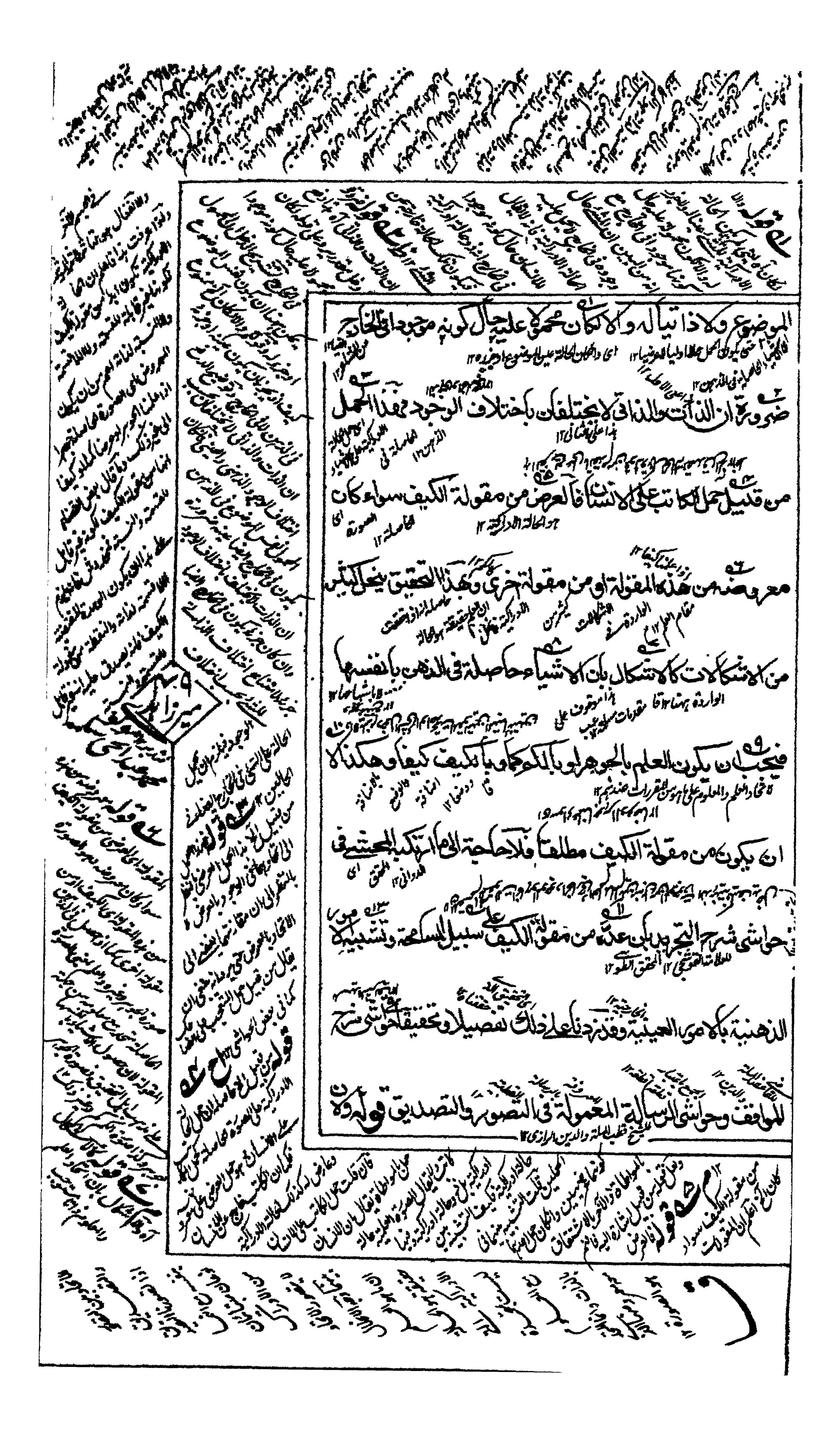
ولا يرد ايضا ان المصنف في المطول اثبت مقدمة الكتاب ومقدمة العلم وفي
شرح الرسالة اثبت مقدمة الكتاب فقط ونفى مقدمة العلم لانه في المطول
اثبت مقدمة العلم على انه اخذ التوقف المعتبر فيها بمعنى الارتباط بالمقاصد
والنفع بها ونفى في شرح الرسالة على انه اخذه بالمعنى المشهور قوله لا انه تسامح
في العبارة آه بل لا تسامح في شرح الرسالة ولا في المطول فانه فسر الامور الثلثة
في شرح الرسالة ببيان الحاجة وبيان الماهية وبيان الموضوع وفي المطول بمعرفة
الحد والغاية والموضوع فكانه لم يتيسر له الرجوع اليها قوله من حيث
ان العلم آه اعلم ان للعلم معنيين الاول المعنى المصدري والثاني المعنى
[illegible] المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم الحصولي على

ميرزاهد



الذی به الانکشاف والاول هو حصول الصورة والثانی الصورة
الحاصلة ولا شک ان الغرض العلمی لم یتعلق بالاول فانه لیس کاسبا
ولا مکتسبا فالمراد بحصول الصورة ههنا الصورة الحاصلة علی سبیل المسامحة
هذا ما یذهب الیه النظر الجلی ثم النظر الدقیق یحکم بان المراد بحصول
الصورة المعنی الحاصل بالمصدر وحقیقته ما یعبر عنه بالفارسیة
بدانش وهی حالة ادراکیة تتحقق عند حصول الشیء فی الذهن
وتلک الحالة الادراکیة تصدق علی الاشیاء الحاصلة فی الذهن
صدقا عرضیا وذلک لانه اذا حصل شیء فی الذهن یحصل له
وصف یحمل ذلک الوصف علیه فیقال له صورة علمیة وهذا العلم لیس
هذین المعنیین یطلق العلم المطلق علی المعنی المصدری وما به الانکشاف صح




الموضوع ولا ذاتيا له ولا لكان محمولا عليه حال كونه موجودا في الخارج

ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل

من قبيل حمل الكاتب على الانسان فالعرض من مقولة الكيف سواء كان

معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى وبهذا التحقيق ينحل كثير

من الاشكالات كالاشكال بان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها

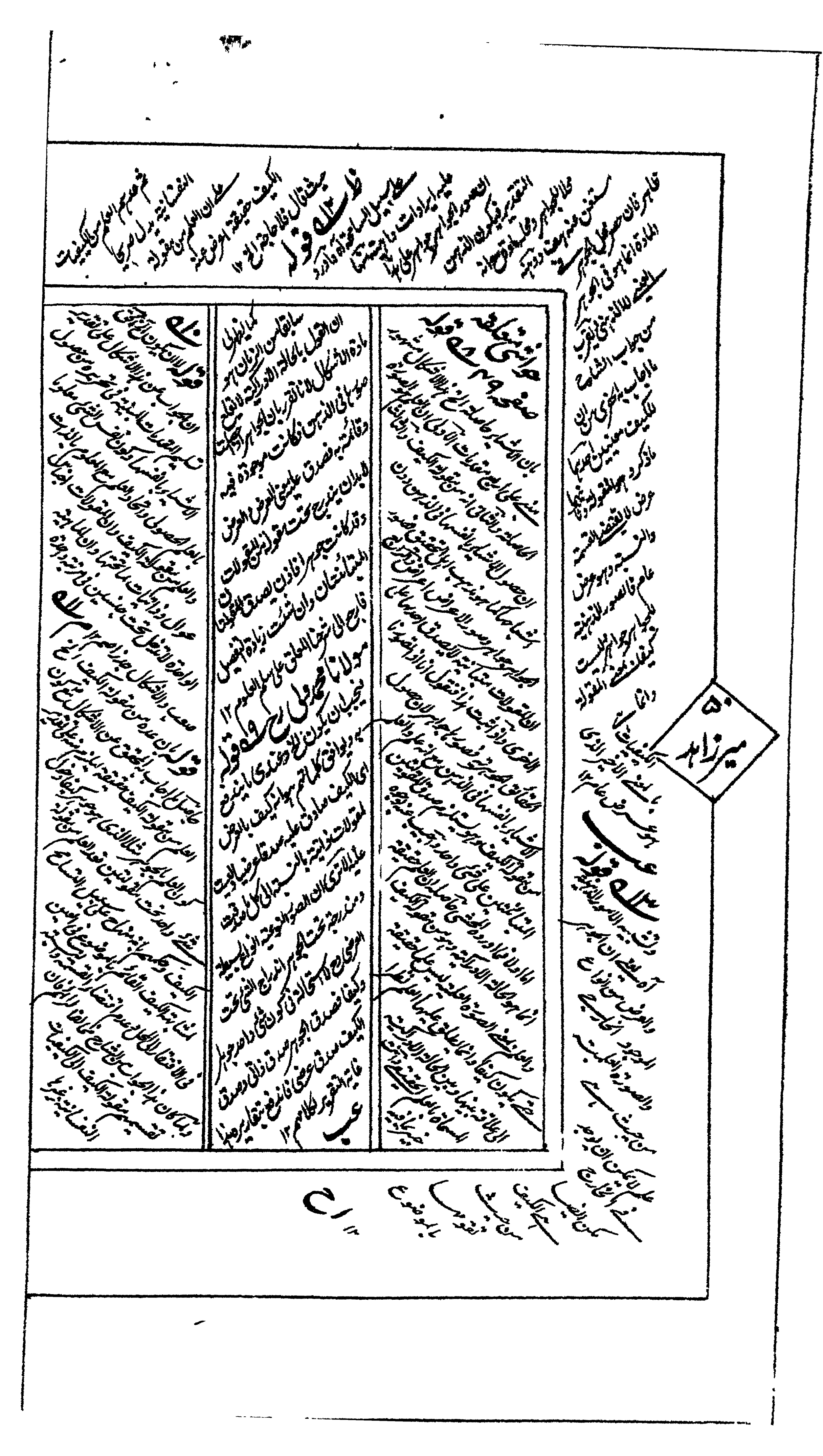
فيجب ان يكون العلم بالجوهر جوهرا وبالكم كما وبالكيف كيفا وهكذا لا

ان يكون من مقولة الكيف مطلقا فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي في

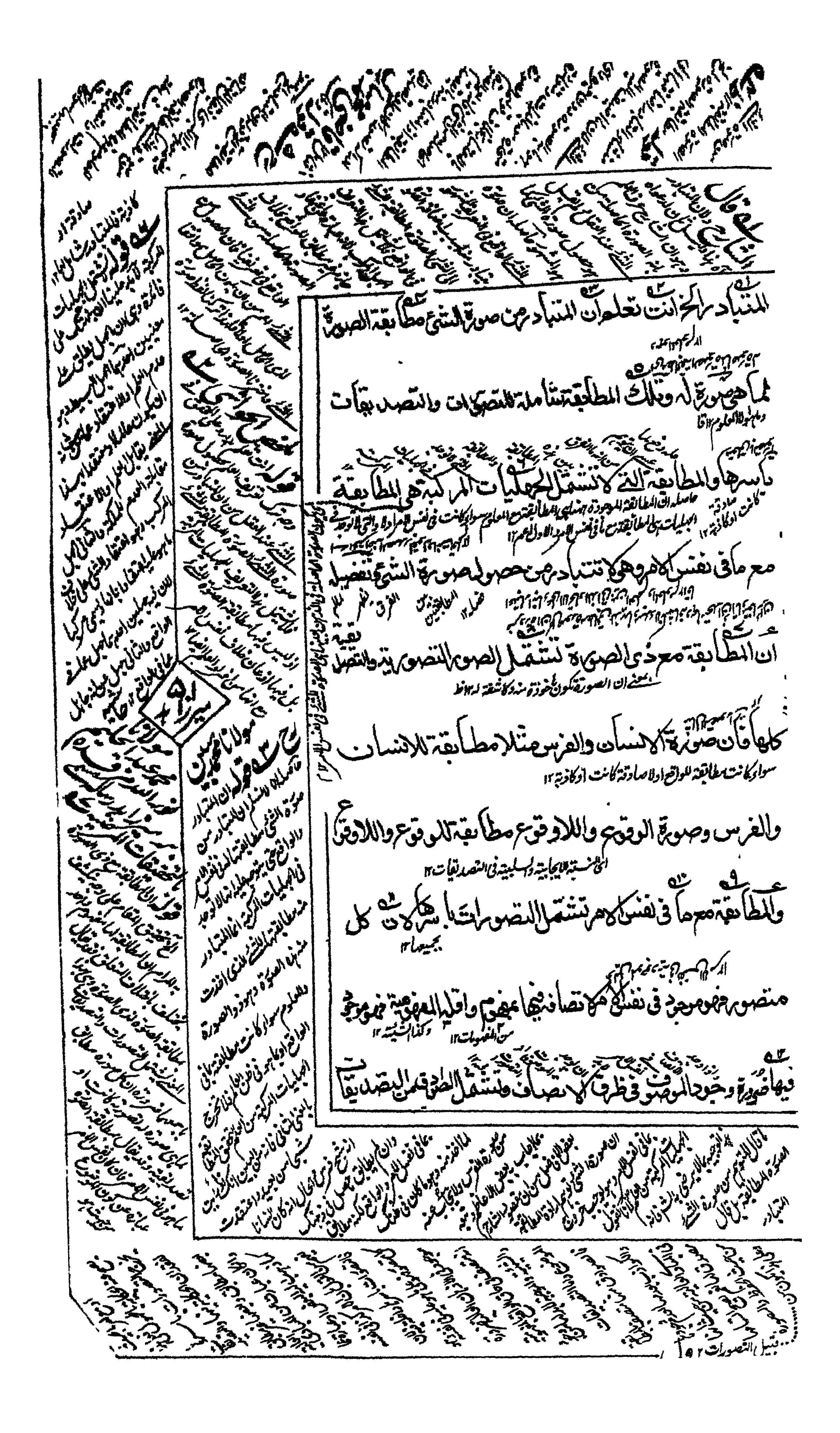
حواشي شرح التجريد من عده من مقولة الكيف على سبيل المسامحة وتشبيه

الذهنية بالامور العينية وقد زدنا على ذلك تفصيلا وتحقيقا في حواشي شرح

للمواقف وحواشي الرسالة المعمولة في التصور والتصديق قوله ولا



میرزاهد ٥٠



المتبادر الخ انت تعلم ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة

لما هي صورة له وتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات

بأسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة

مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من حصول صورة الشيء تفصيله

ان المطابقة مع ذي الصورة تشمل الصور التصورية والتصديقية

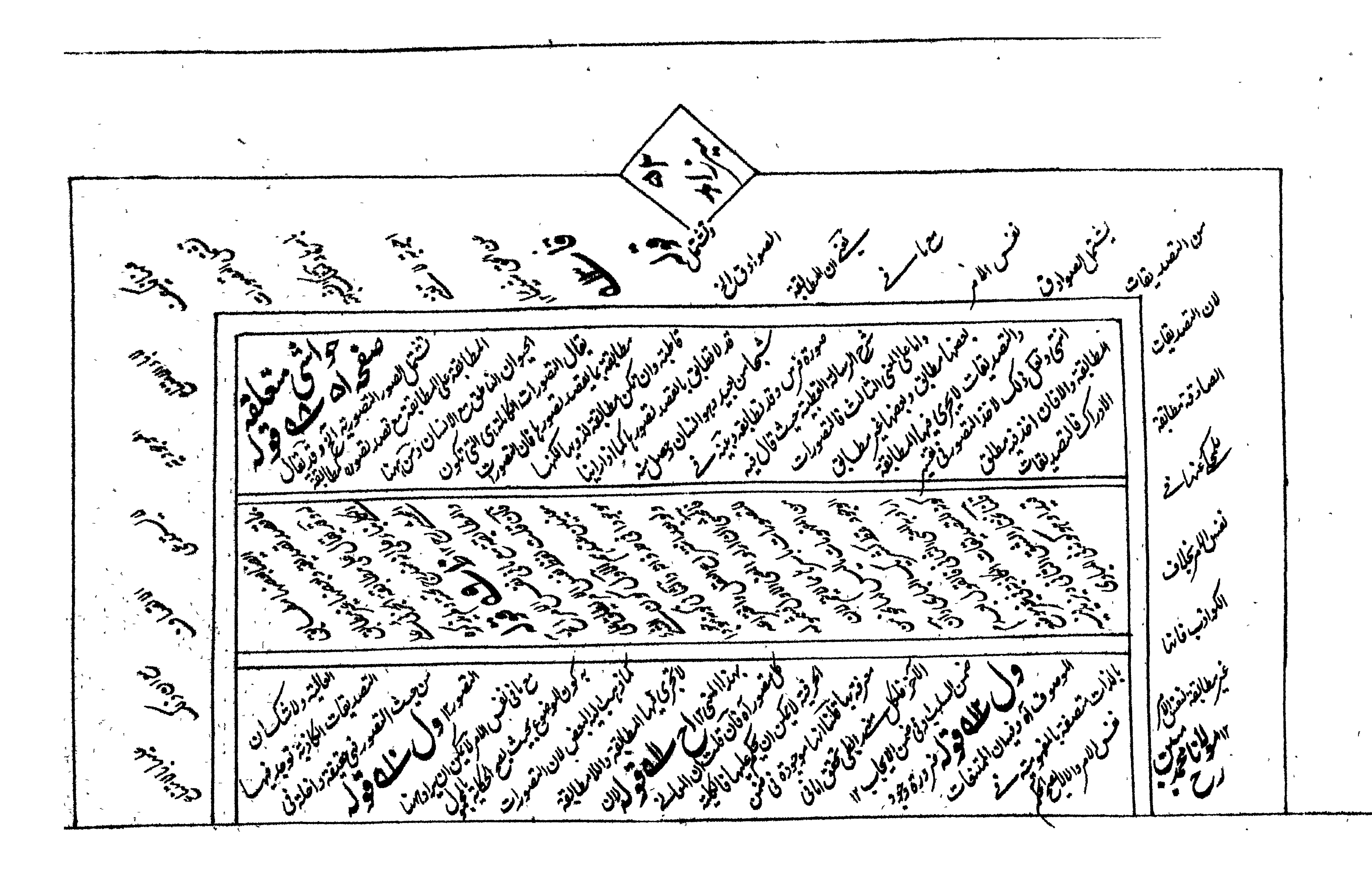
كلها فان صورة الانسان والفرس مثلا مطابقة للانسان

والفرس وصورة الوقوع واللاوقوع مطابقة للوقوع واللاوقوع

والمطابقة مع ما في نفس الامر تشمل التصورات بأسرها لان كل

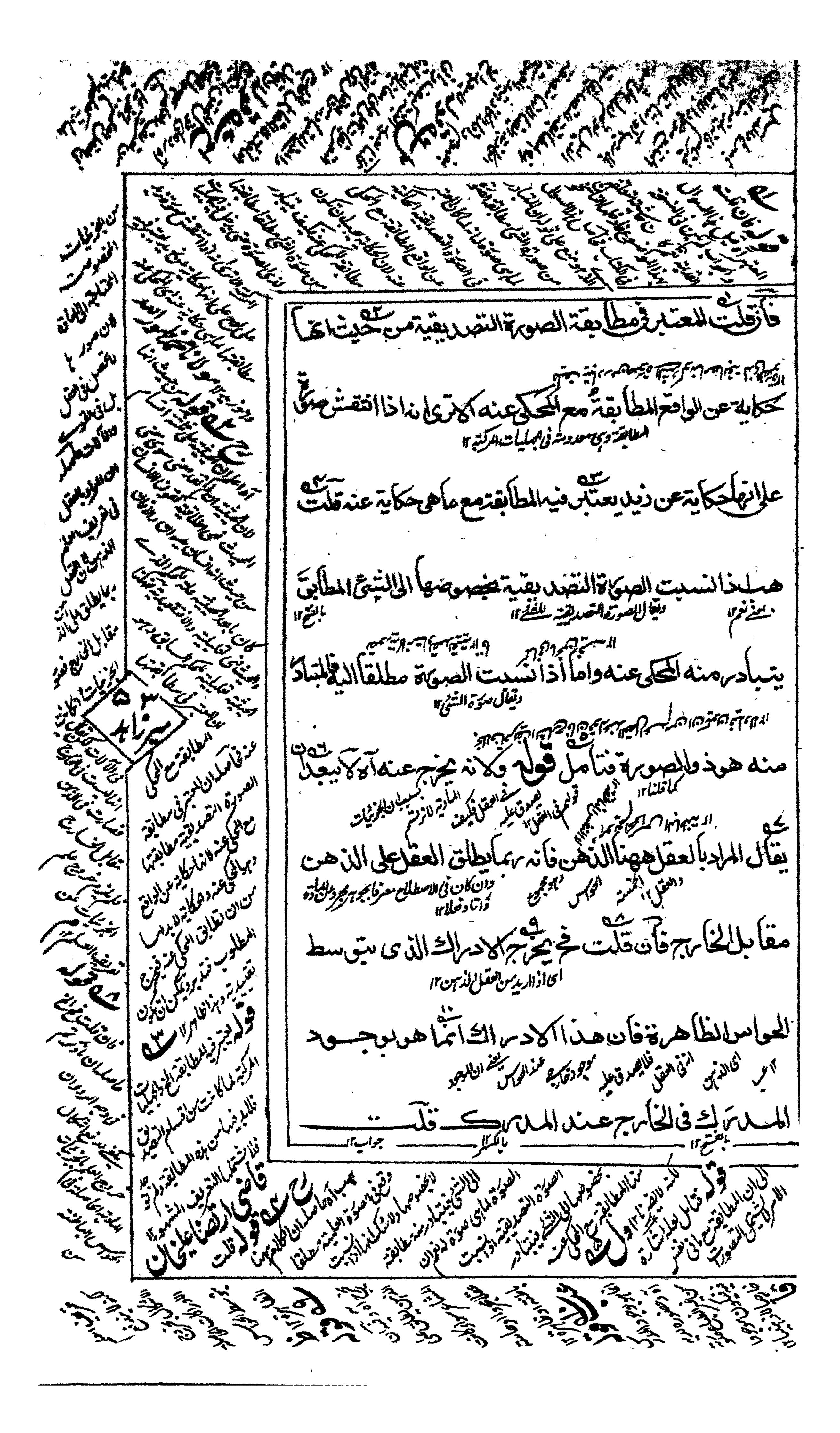
متصور فهو موجود في نفس الامر لاتصافه فيها بمفهوم واقله المفهومية فهو موجود

فيها ضرورة وجود الموصوف في ظرف الاتصاف وتشمل الصوادق من التصديقات



حواشی متعلقه صفحه ١٥ قوله

تشتمل الصور التصورية الخ وقد يقال
المطابقة على المطابقة مع قصد تصوره مطابقة
الحيوان الناطق مع الانسان ومن ههنا
فقال التصورات الحاكية التي تكون
مطابقة بالقصد تصورها فان التصورات
كاذبة وان تكن مطابقة لذويها لكنها
قد لا تطابق بالقصد تصورها كما اذا رأينا
شبحا من بعيد فتوهمنا انسان فحصل منه
صورة فرس وقد تطابقه ونيته في
شرح الرسالة القطبية حيث قال فيه
واما على المعنى الثالث فالتصورات
بعضها مطابق وبعضها غير مطابق
والتصديقات لا تجري فيها المطابقة
انتهى ولعل ذلك لاخذ التصور في تقسيم
المطابقة واللاتان اخذ فيه مطلق
الادراك فالتصديقات



فان قلت المعتبر في مطابقة الصورة التصديقية من حيث انها
حكاية عن الواقع المطابقة مع المحكي عنه الا ترى انه اذا انتقش صورة
على انها حكاية عن زيد يعتبر فيه المطابقة مع ما هي حكاية عنه قلت
هذا اذا نسبت الصورة التصديقية بخصوصها الى الشيء المطابق
يتبادر منه المحكي عنه واما اذا نسبت الصورة مطلقا اليه فالمتبادر
منه هو ذو الصورة فتامل قوله ولانه يخرج عنه ما لا يبعد ان
يقال المراد بالعقل ههنا الذهن فانه ربما يطلق العقل على الذهن
مقابل الخارج فان قلت فيخرج الادراك الذي يتوسط
الحواس الظاهرة فان هذا الادراك انما هو بوجود
المدرك في الخارج عند المدرك قلت


مدركات الحس الظاهر حال الاحساس تنطبع في الحس المشترك

فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس الظاهر

فاذا زالت هذه الحالة تزول تلك الصورة عنه وتحصل في

الخيال ثم هذه الوجوه الثلثة للعدول عن التعريف بحصول

صورة الشيء في العقل كما يدل عليه قوله لم نقل الخ للعدول

عنه الى التعريف بالصورة الحاصلة عند العقل والاية وجهاً

واحدا قوله وهو مطلق الصورة الخ تعريف آخر للعلم

على ما اختاره في هذا المقام والاول يختص بعلم الممكن والعلم

الحصولي وهذا يعم علم الواجب والممكن في العلم الحضوري والحصولي ويحتمل

ع يعني ان الظاهر المتبادر من قوله ولم نقل ان المقصود بيان سبب العدول عن هذا التعريف فقط

ميرزاهد



ان يكون بيانا للتعريف الاول فان الحضور والحصول كالمترادفين

والشيء يسمى صورة من حيث الحصول العلمي لا من حيث الوجود الخارجي فقط

كما يشهد من كلام بعضهم والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاق العقل

على ما يشتمل الواجب حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول قوله

سواء كانت عين ماهيته الخ هذا التعميم شامل لافراد العلم كلها فلا

يخرج عنه فرد منه فانه لا علم غير التصور بالكنه وغيره فلعله اراد

يعني لم ينقل ذلك لانه لو كان نقله فيصير كل واحد من الوجوه الثلث وجها مستقلا لذلك

ويحتمل ايضا ان يكون المقصود فان ذلك التعريف ولم يتعرض لذلك لما فيه من المسامحات

الثلث المذكورة فيصير هذه الوجوه وجها على حدة للعدول عن هذا الى ذلك بخصوص

لكن فيه ايضا مسامحة لما فيه من لفظ عند الذي يتبادر منه المقارنة

لا الحصول فيه ووقع في الذهن لاجله اللهم الا ان يجاب بالقلة والكثرة ١٢ منه



بالعينية عينية لا تكون مع الغيرية اصلا وبالغيرية غيرية تشتمل الاعتبارية

واراد بالتصور بالكنه ان يتمثل ماهية الشئ في العقل بحيث تكون مرآة لملاحظة

ذلك الشئ وبغيره التصور بالوجه والعلم بكنه الشئ والعلم بوجه الشئ وكان التصور

الاحساسي والعلم التصديقي والعلم الحضوري من جملة الاخير على ما زعم المتكلم الصادق

فالصورة في التصور بالكنه عين ماهية المدرك من دون التغاير وفي غيره غيرها ولو

بالاعتبار الا ترى ان الحيوان الناطق عين ماهية الانسان من غير تغاير فان

لانه عبارة عن الحاصل في العقل حالة الاحساس ولا شك انه غير جهة عينية والا لما تخلفت

عند الاحساس عن عدمه منه لانه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون

ذلك العلم بكنه الشئ لا علمه بالكنه والفرق بين ١٢ منه لان العلم الحضوري عبارة



فان ماهية الشئ عبارة عن الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية

ومعقولة وتحقيق المقام ان الصورة العلمية من الشئ قد تكون مرآة لملاحظته

وهي منقسمة الى التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة

والمرئي ان كانا متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فالتصور بالكنه

وان كانا بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون

مرآة لملاحظته وهي منقسمة الى العلم بكنه الشئ والعلم

بوجه الشئ فان العلم ان تعلق بالشئ من حيث هو فالعلم

بكنه الشئ وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجهه

فالعلم بوجه الشئ فتأمل في هذا التحقيق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق

غرضه ان الصورة الخارجية عند مدركه لا عن تمثل الماهية الكلية في العقل ١٢ منه



قوله وسواء كانت تلك الصورة الخ نقل عنه في الحاشية ان علم العلم
الحصولي علم حضوري كما بين في موضعه فيلزم ان تكون خارجية وغير
خارجية ولا يخفى ان الصورة العلمية الحاصلة في الذهن من
حيث انها صورة علمية حاصلة في الذهن لها وجود يحذو حذو
الوجود الخارجي في ترتب الآثار فالمراد بالوجود الخارجي ههنا
ما يشتمل هذا النحو من الوجود وتفصيل المقام ان ههنا اعتبارات
الاول اعتبار الشيء من حيث هو والثاني اعتباره من حيث
العوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث العوارض
الذهنية فالشيء من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي
بالذات لحصول صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معا



لحصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته والشيء من حيث

العوارض الخارجية معلوم بالعلم الحصولي بالعرض لتحقق العلم عند استفادة

وهو صفة ذات اضافة لابد له من معلوم موجود في الخارج

لترتب الآثار الخارجية عليه والشيء من حيث العوارض الذهنية

علم حصولي لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وعلم حضوري

نفس هذا العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة

بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها علم حضوري كما بين في موضعه

وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف

الذهن بها اتصافا انضماميا هو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج

التفصيل يظهر لك ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو الاعتبار الاول



لا العين الخارجي ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية وان

العلم الحصولي علم حقيقي ومن خص العلم الحقيقي بالعلم الحصولي فكانه توهم

ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العين الخارجي ويظهر لك ان العلم

والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار كما انهما في

الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا ومن ظن ان التغاير بينهما في الحصولي

بالذات حيث قال ان مجموع المعروض والعوارض الذهنية علم والمعروض فقط

معلوم فيلزم عليه ان ما يصدق عليه الكيفية العلمية لا تكون حقيقة محصلة كما تبين

التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض مع ان مناط الانكشاف هو حصول المعروض فقط كان يحصل



مجموع المعروض والعارض علی ما یشهد به الضرورة کیف ولو حصل

المعروض فی الذهن خالیا عن العوارض لتحقق الانکشاف ومن ثم عم

ان التغایر بینهما فی الحضوری تغایر اعتباری کتغایر المعالج والمعالج

فقد اشتبه علیه التغایر الذی هو مصداق تحققهما بالتغایر الذی بعد

تحققهما ولقد اطنبنا الکلام فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام

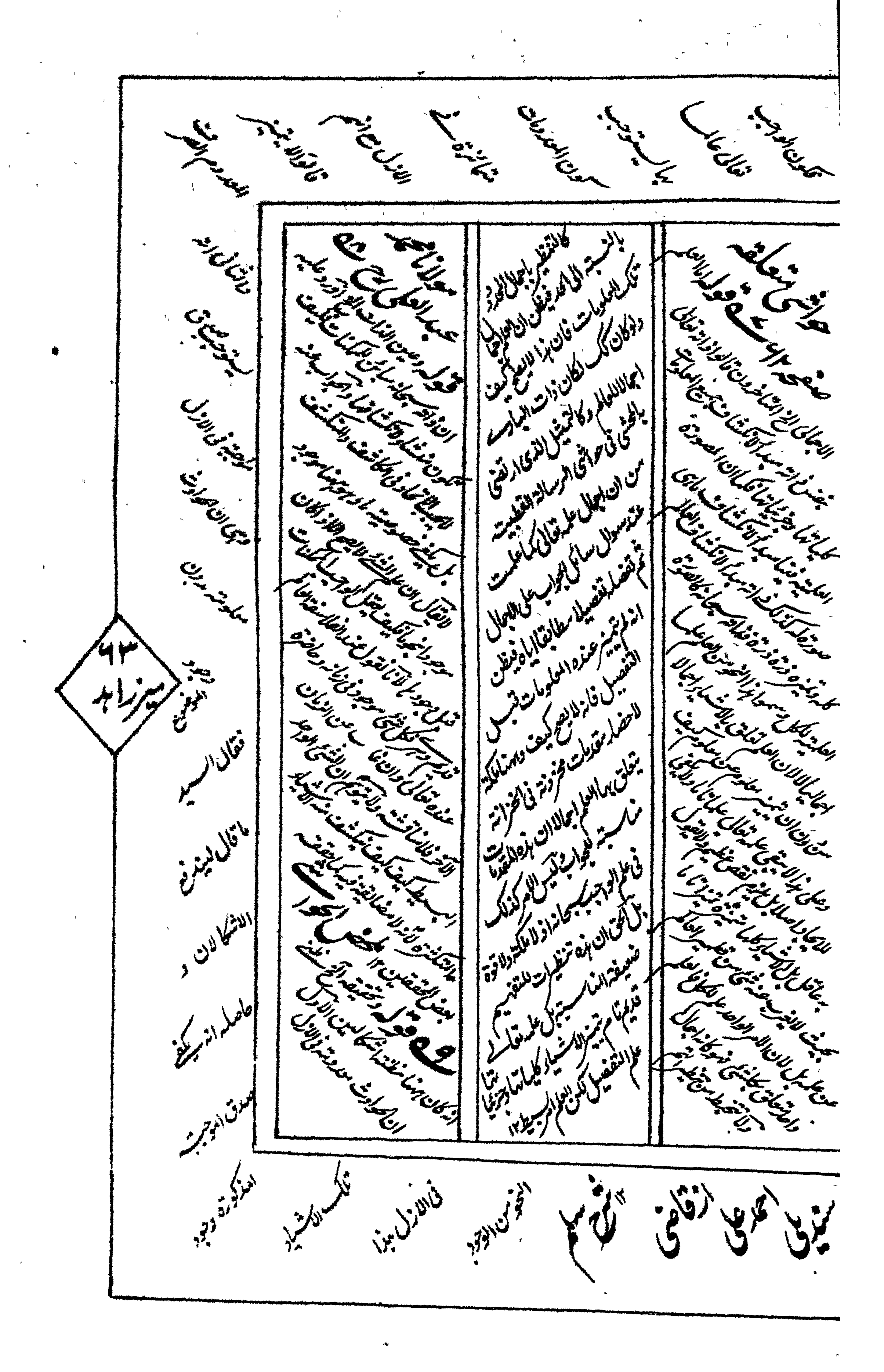
بفضل الله وتوفیقه والاعتصام قوله وسواء کانت عین المدرک

الخ اذ ادی علمه تعالی بغیره تعالی شانه علمه الاجمالی الذی هو صفة الکمال وعین الذات

ان علمه تعالی بذاته عین المدرک بالفتح وعلمه بسلسلة الممکنات عینه



ضرورة ان علمه الحقيقي بذاته وبغيره عينه وهذا التعميم ليس عين
التعميم الثاني كما يتوهم فان المراد بالغيرية ههنا الغيرية
بالذات وفي الثاني ما يشمل الاعتبارية هذا اذا قرئ
المدرك بالفتح واما اذا قرئ بالكسر فلا يخلو عن حزازة لانه
ان اريد العلم التفصيلي فلا خصوصية بعلم الواجب بل علم الممكن
ايضا كذلك وان اريد العلم الاجمالي فعلمه سبحانه بسلسلة
الممكنات عينه لا غيره اعلم ان للواجب تعالى علما
اجماليا وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالي فهو مبدأ للعلم التفصيلي
وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وهو صفة
الكمال وعين الذات وفيه تحقيقة على ما الهمني ربي بفضله ومنه ان الممكن

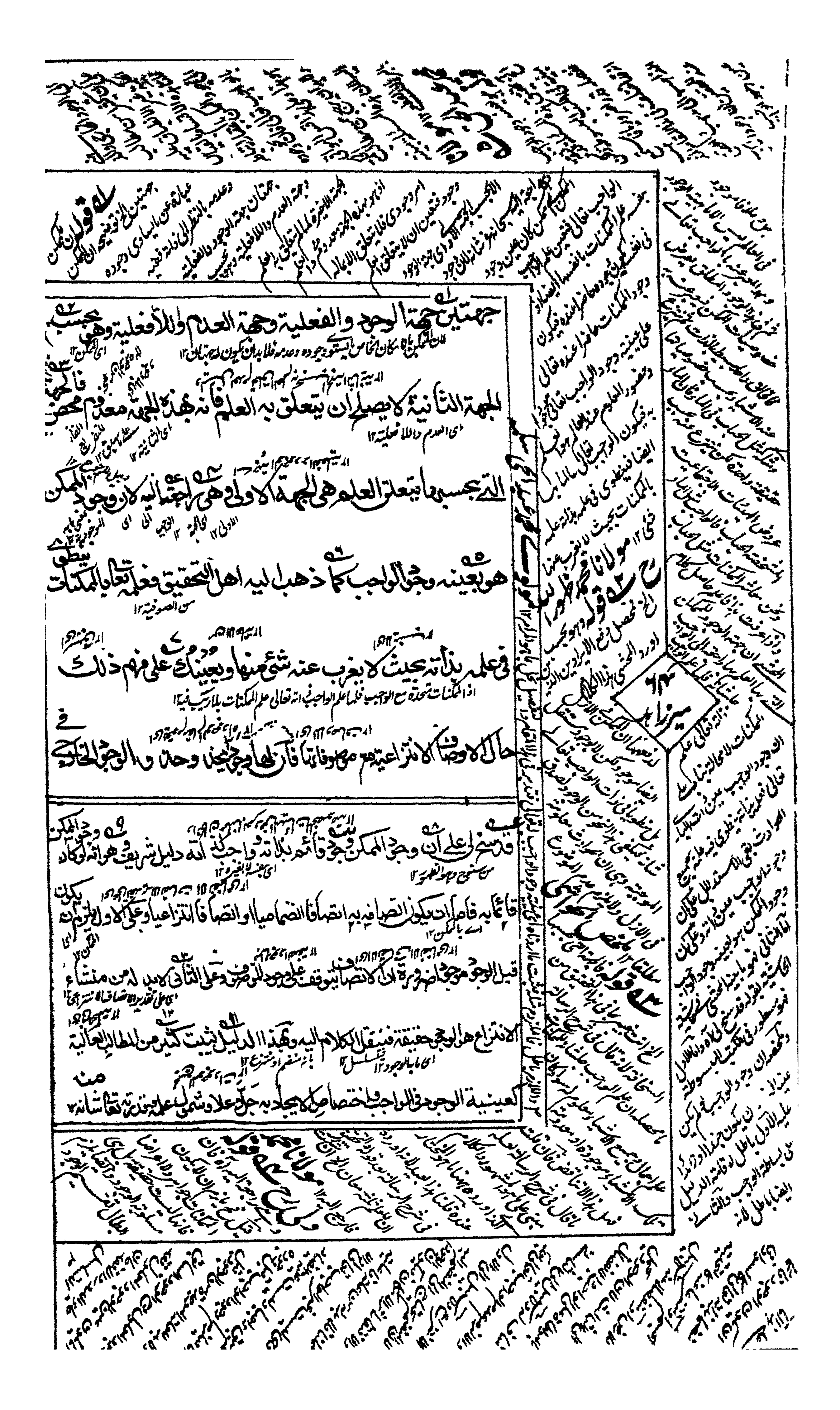


حواشی متعلقه صفحه ۱۲ سطر ۳ قوله

مولانا محمد عبد العلی

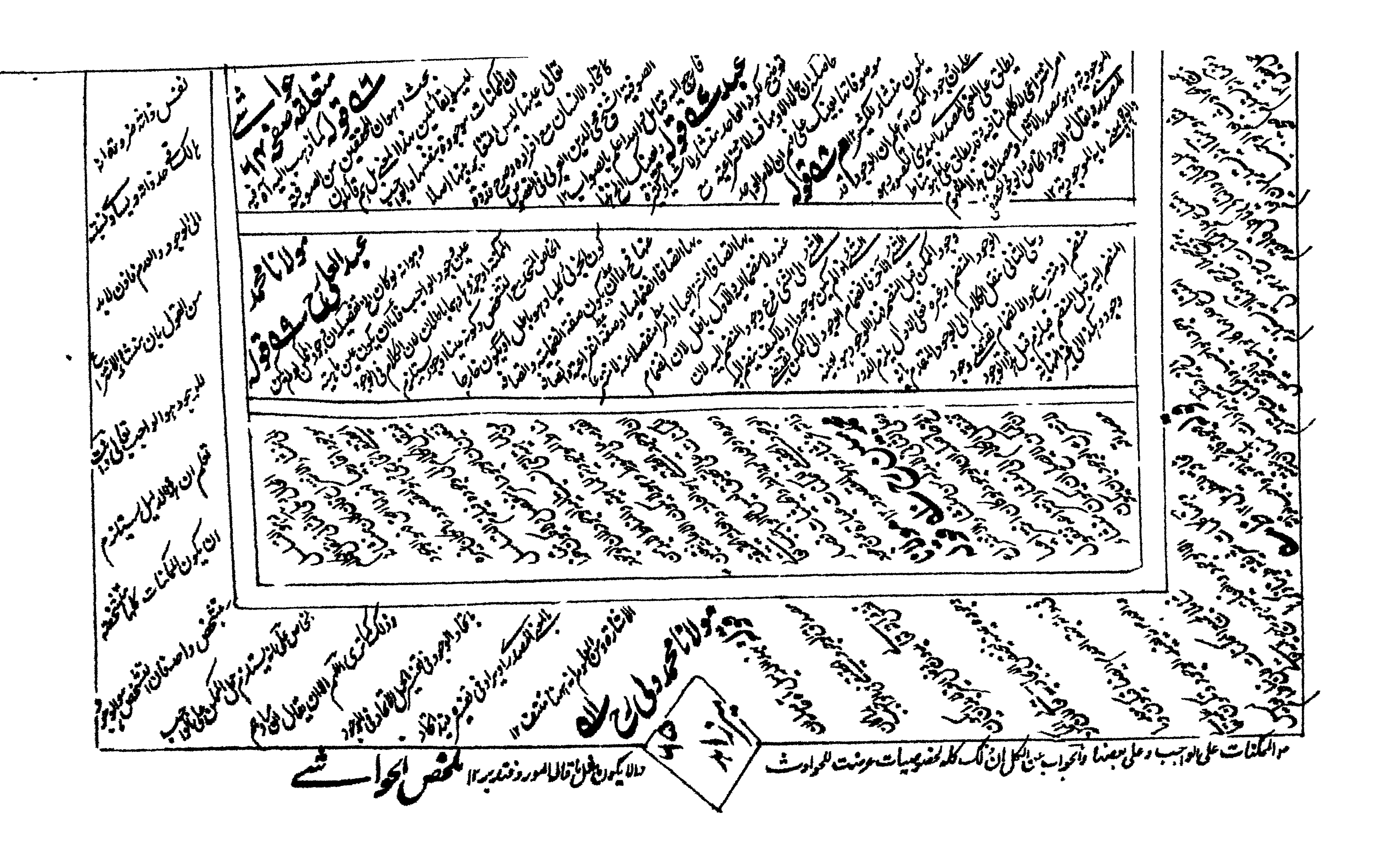
۶۳

میرزاهد



جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب
الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة معدوم محض فالجهة
التي بحسبها يتعلق العلم هي الجهة الاولى وهي اجنبية عنه لان وجود الممكن
هو بعينه وجود الواجب كما ذهب اليه اهل التحقيق فعلمه تعالى بالممكنات منطوي
في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنه شيء منها ويعينك على فهم ذلك
حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها فان لها وجودا وحدة والوجود الخارجي

فيه ينبني على ان وجود الممكن وجود قائم بذاته واجب انه دليل شريف وهو انه لو كان وجود الممكن
قائما به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا او اتصافا انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون
قبل الوجود موجودا ضرورة ان الاتصاف يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من منشاء
الانتزاع هو الوجود حقيقة فينتقل الكلام اليه وهذا الدليل يثبت كثيرا من المطالب العالية
كعينية الوجود في الواجب واختصاصه به بحيث لا يجاوزه جل علا وشمول علمه وقدرته تعالى شانه



حواشي متعلقة صفحه ۴۲

مولانا محمد عبد العلي سلمه

مولانا محمد ولي رح سلمه

ميرزاهد

45

ملخص الحواشي



ترتب الآثار وهو منشأ الاتصاف بحسبه الامتياز بينها وبين

موصوفاتها واما العلم التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية

وبالصور الذهنية العلوية والسفلية فتأمل فانه يحتاج الى تجريد

الذهن وتدقيق النظر وقد نبهنا على ذلك في تعليقات شرح التجريد قوله

وقد يخص الخ اي العلم بالعلم الحصولي ثم يخص العلم الحصولي بالحادث ويخص العلم

الحادث ثم يخص الحادث بالحصولي وذلك لان التعليل يقتضي تخصيص

اعلم ان العلم التفصيلي مراتب اربعة احدها ما يعبر عنه بالقلم النبوي والعقل في الشريعة

وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة

باللوح المحفوظ والنفس الكلية عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى

مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة وبالنفوس المنطبعة الفلكية

في الحكمة وهي القوى الخيالية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية



حواشی متعلقه

صفحه ۱۱۷ سطر ۶ قوله

اصلا اه والتوضيح انما قدح نفس

[illegible]

ثم انما بواسطة العقل تعالى بعد النفوس

[illegible]

الفلكية [illegible]

والارضية التي [illegible]

المركبات [illegible] المنفصلة

النظمية [illegible]

قوله [illegible]

الادب تعالى [illegible]

[illegible]

والعرضيات

عالم عند الباري عز وجل

فهذه المرتبة تفصيل النسبة الى

العالم الاجمالي ذاته فوق هذه المرتبة

وبين الباري تعالى وبساطة واجمال

بالنسبة الى المراتب الاخرى وهذا الى

كل مرتبة قوله الصوفية قوم مجاهدون

مرتاضون متبعون للشريعة يريدون بالمرتبة

الحقيقة الامكان بالبيان بصفاء قلوبهم

وجلاء صدورهم الالهام اشارة تحت على

ما تقدم قوله وبالعقل اي بالعقول المجردة

عند الحكماء المشائية والاشراقية

نعبر وعنها بالعقول القاهرة قوله باللوح

المحفوظ اي عن التغير والتبديل

مبنى الاسباب العقل موجودة في اللوح المحفوظ

تستنبط من تلك كليات الامور الجزئية

وقد سميت هذه المرتبة باللوح لان اللوح

كما يكتب فيه الامور كذا فيها في

القابل الى النفس ان العقل آلة مجازية

واللوح بسيط مسطح والكتابة

نقش رسوم

[illegible]

والكتابة تصوير الحقائق [illegible]

[illegible]

بالمرتبة الكتابة [illegible]

بالنفوس الفلكية [illegible]

بالنفوس المجردة عن العوارض التي [illegible]

[illegible]

الثدرية [illegible]

المحو والاثبات المحو والاثبات

[illegible]

[illegible]

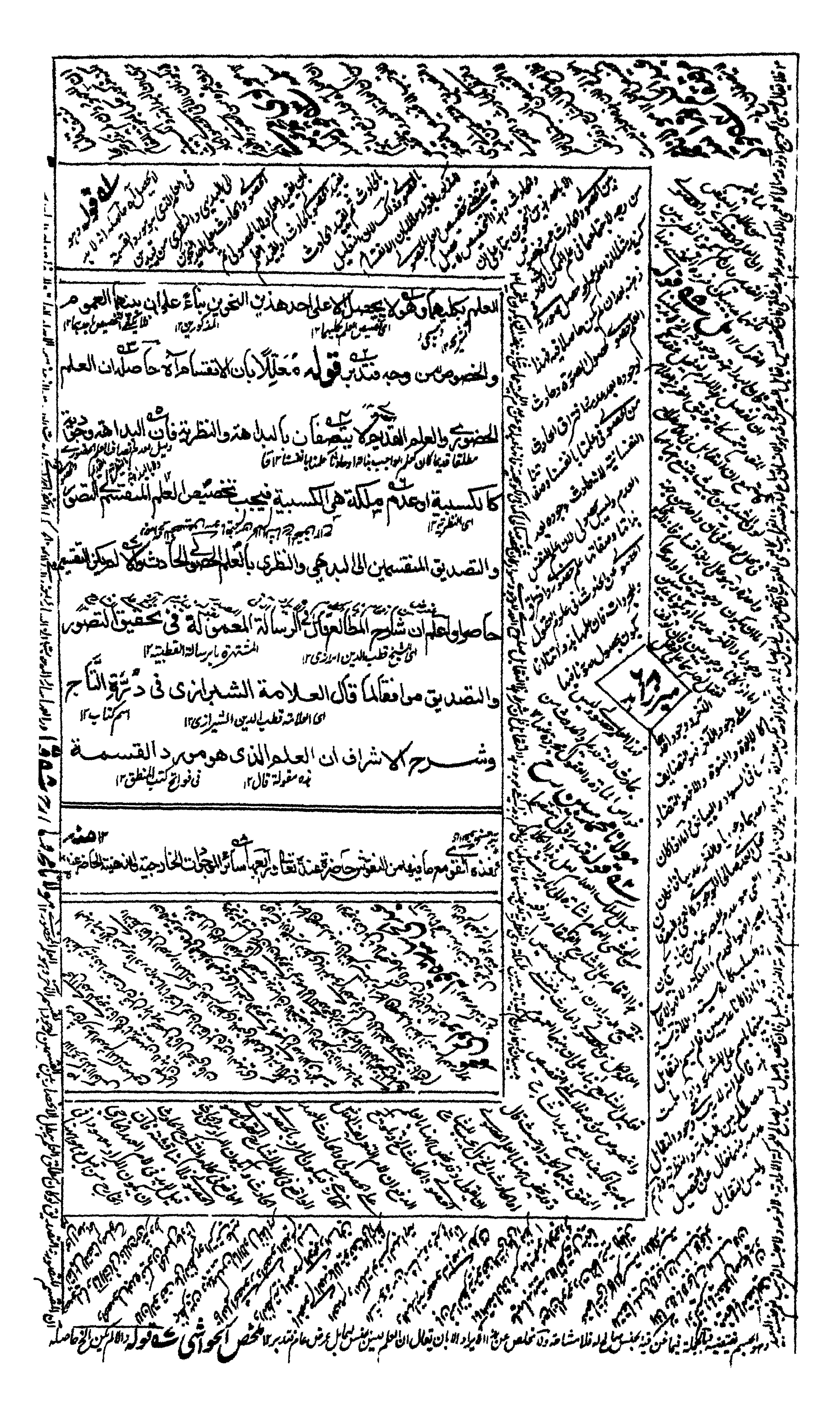
الصور [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ۱۲



العلم بكليهما وهو لا يجعل الا على احد هذين النحوين بناء على ان بينهما العموم

والخصوص من وجه فتدبر قوله معللا بان الانقسام الخ حاصله ان العلم

الحضوري والعلم القديم لا يتصفان بالبداهة والنظرية فان البداهة وجودية

كالكسبية او عدم ملكة هي الكسبية فيجب تخصيص العلم المنقسم الى التصور

والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري بالعلم الحصولي الحادث والا لم يكن التقسيم

حاصرا واعلم ان شارح المطالع قال في الرسالة المعمولة في تحقيق التصور

اي الشيخ قطب الدين الرازي — المشتهرة بالرسالة القطبية

والتصديق موافقا لما قال العلامة الشيرازي في درة التاج

اي العلامة قطب الدين الشيرازي — اسم كتاب

وشرح الاشراق ان العلم الذي هو مورد القسمة

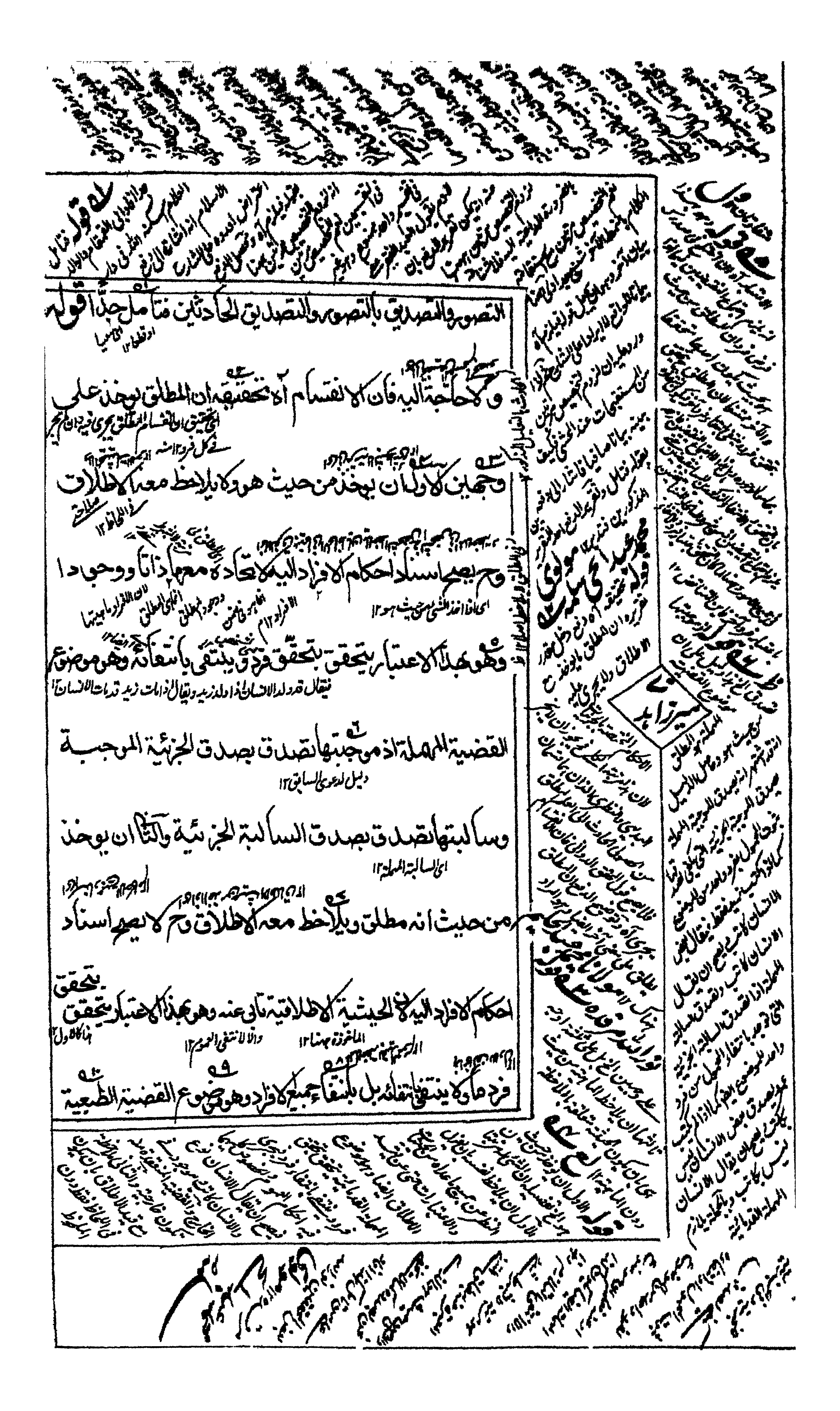
هذه مقولة قال — في فواتح كتب المنطق

منه

ثم هذه النفوس مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى وكذا سائر الموجودات الخارجية الحاضرة عنده



في التصور والتصديق هو العلم المتعلق الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور وكلامه يخص العلم التصوري والتصديق اذ التصور هو حصول
الصورة في العقل والتصديق يستلزم التصور الذي هو كذا او العلم الحضوري
لا يكون بحصول الصورة فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام
الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي لما لم يثبت
عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث
كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات
كلها وشانه مع الصادق الحفظ والتصديق ومع الكاذب الحفظ فقط اختار
ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص مبنيا على تقدير التخصيص
مرتين مرة في العلم بالعلم الحصولي والحادث على النحو الذي ذكرناه ومرة في



التصور والتصديق بالتصور والتصديق الحادثين فتأمل جدا قوله

و لا حاجة اليه فان الانقسام آه تحقيقه ان المطلق يوخذ على

وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو ولا يلاحظ معه الاطلاق

وح يصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا و وجودا

وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد و ينتفي بانتفائه وهو موضوع

القضية المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة

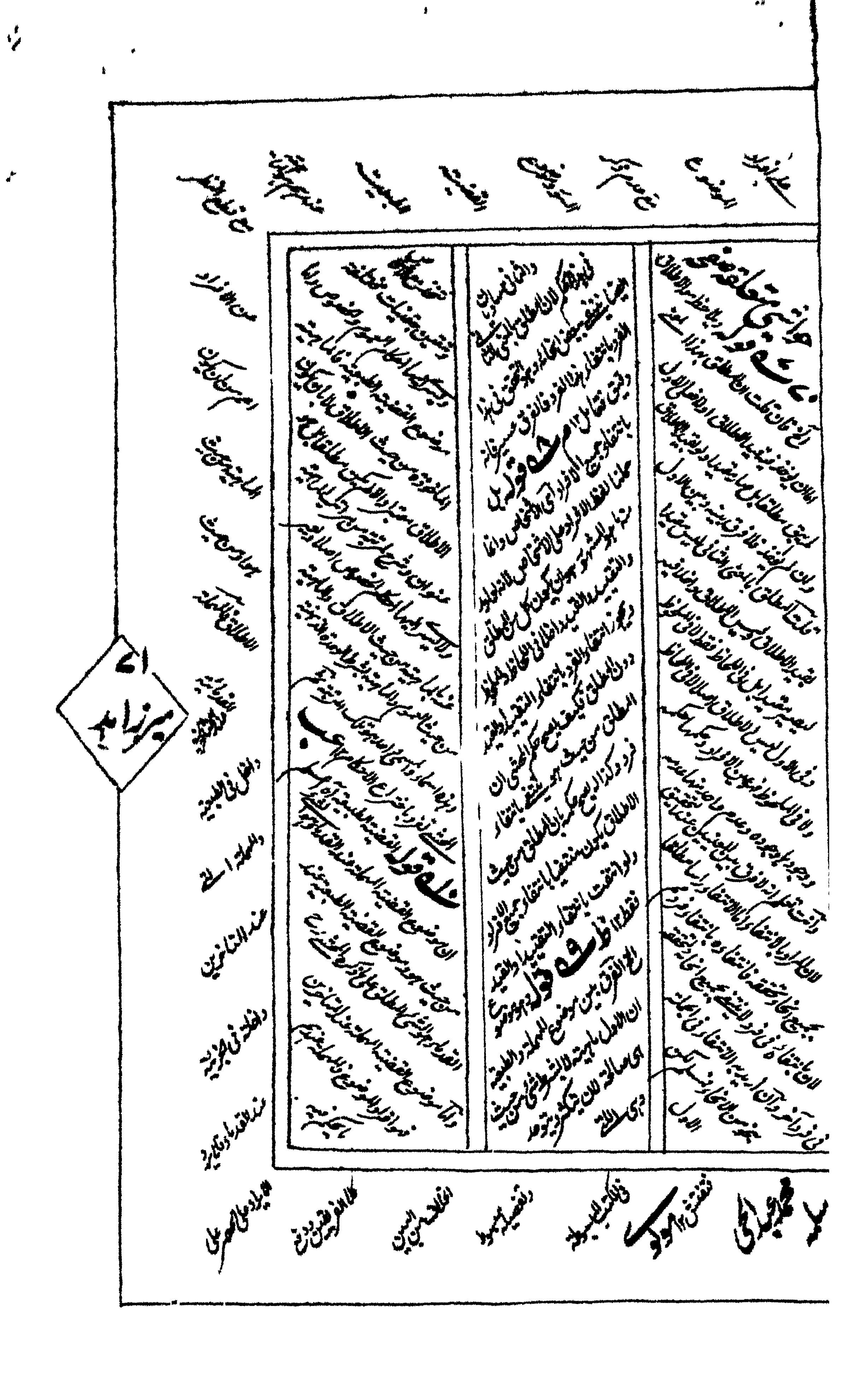
وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ

من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق وح لا يصح اسناد

احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق

فرد ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية

ميرزاهد





فالعلم الذي هو مورد القسمة هو المطلق على الوجه الاول ولا حاجة الى انقسامه الى البداهة

والنظرية وما يلزم من كلا انحصار منهما يجري في نفس العلم من حيث هو لا من حيث

الاطلاق والكلية من احكام العلم الحصولي الحادث فافهم واستقم قوله لانه يدخل

فيها الخ ولانه يخرج عنها التصديقات الشرطية فان النسبة واقعة او ليست

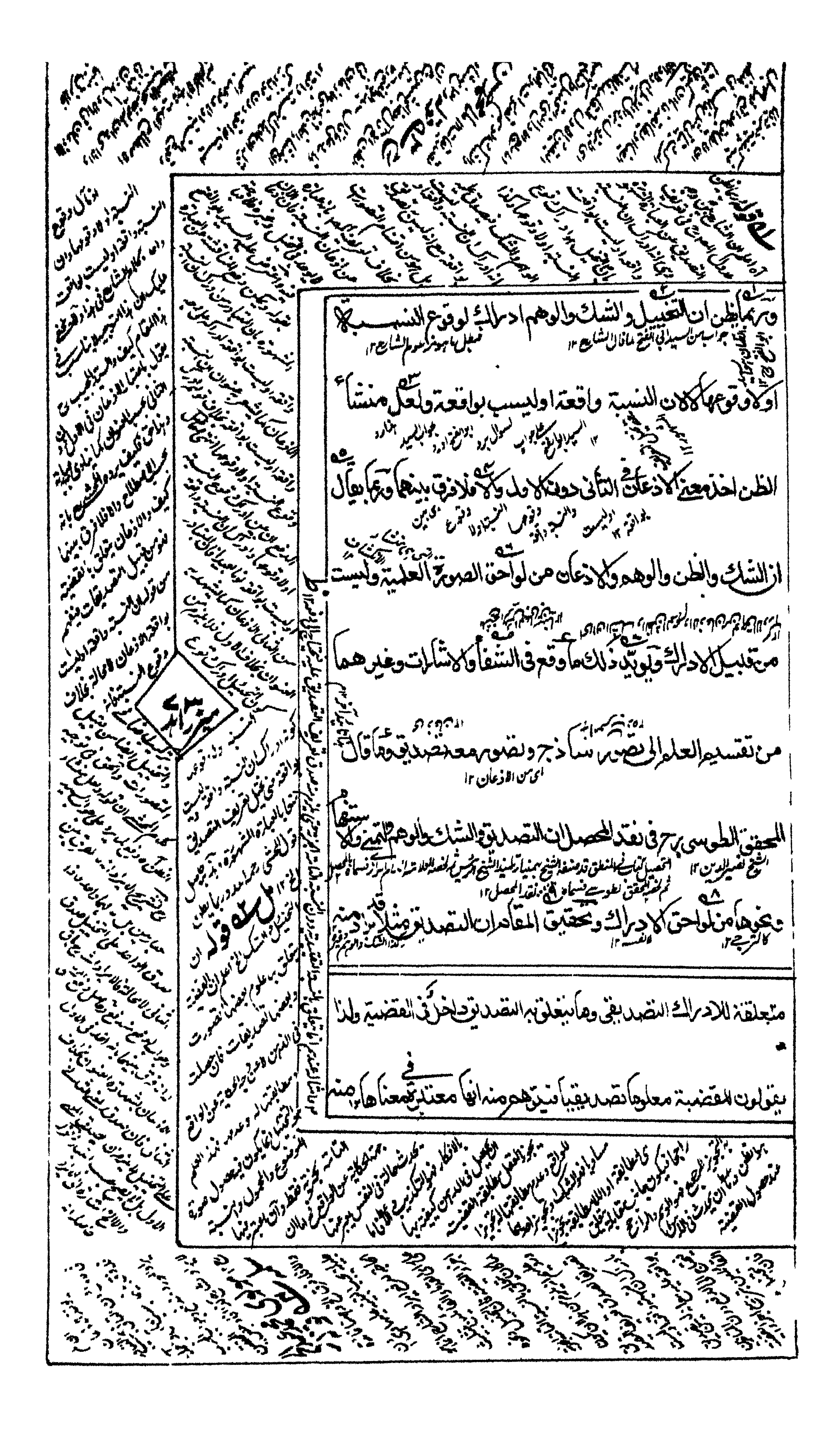
بواقعة نسبة حملية والنسبة التي في الشرطيات هي نسبة الاتصال واللا

اتصال والانفصال واللاانفصال ولانه يتوهم منها ان مفهوم ان النسبة

واقعة او ليست بواقعة معتبر في معنى القضية والامر ليس كذلك

فان المعتبر فيه نسبة بسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة

ع لاحكم فان قلنا ان التصديق هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فيكون هذه العبارة



وربما يظن ان التخييل والشك والوهم ادراك لوقوع النسبة

اولا وقوعها لان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولعل منشأ

الظن اخذ معنى الاذعان في الثاني دون الاول والا فلا فرق بينهما وربما يقال

ان الشك والظن والوهم والاذعان من لواحق الصورة العلمية وليست

من قبيل الادراك ويؤيد ذلك ما وقع في الشفا والاشارات وغيرهما

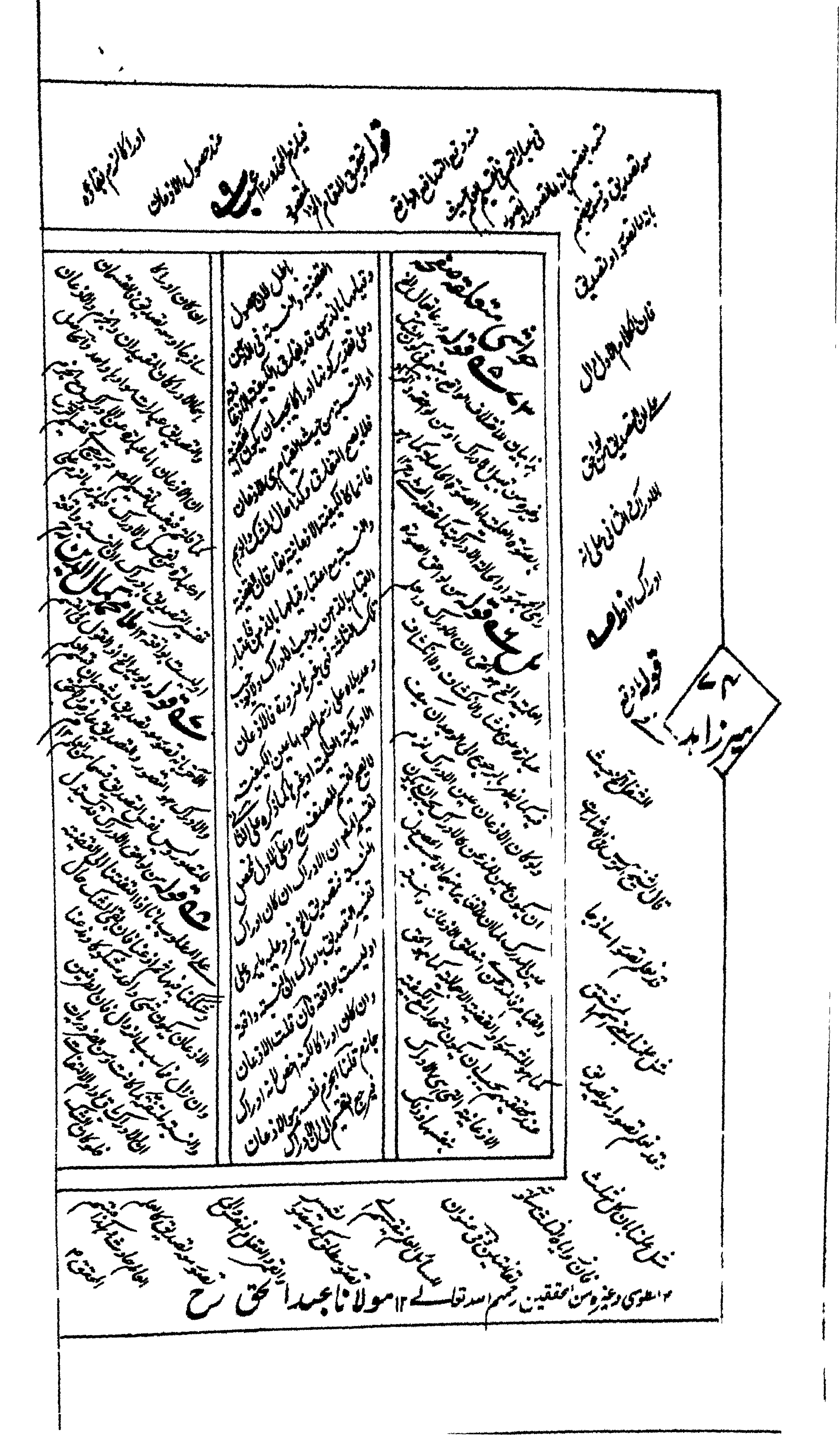
من تقسيم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق وما قال

المحقق الطوسي رح في نقد المحصل ان التصديق والشك والوهم والتمني والاستفهام

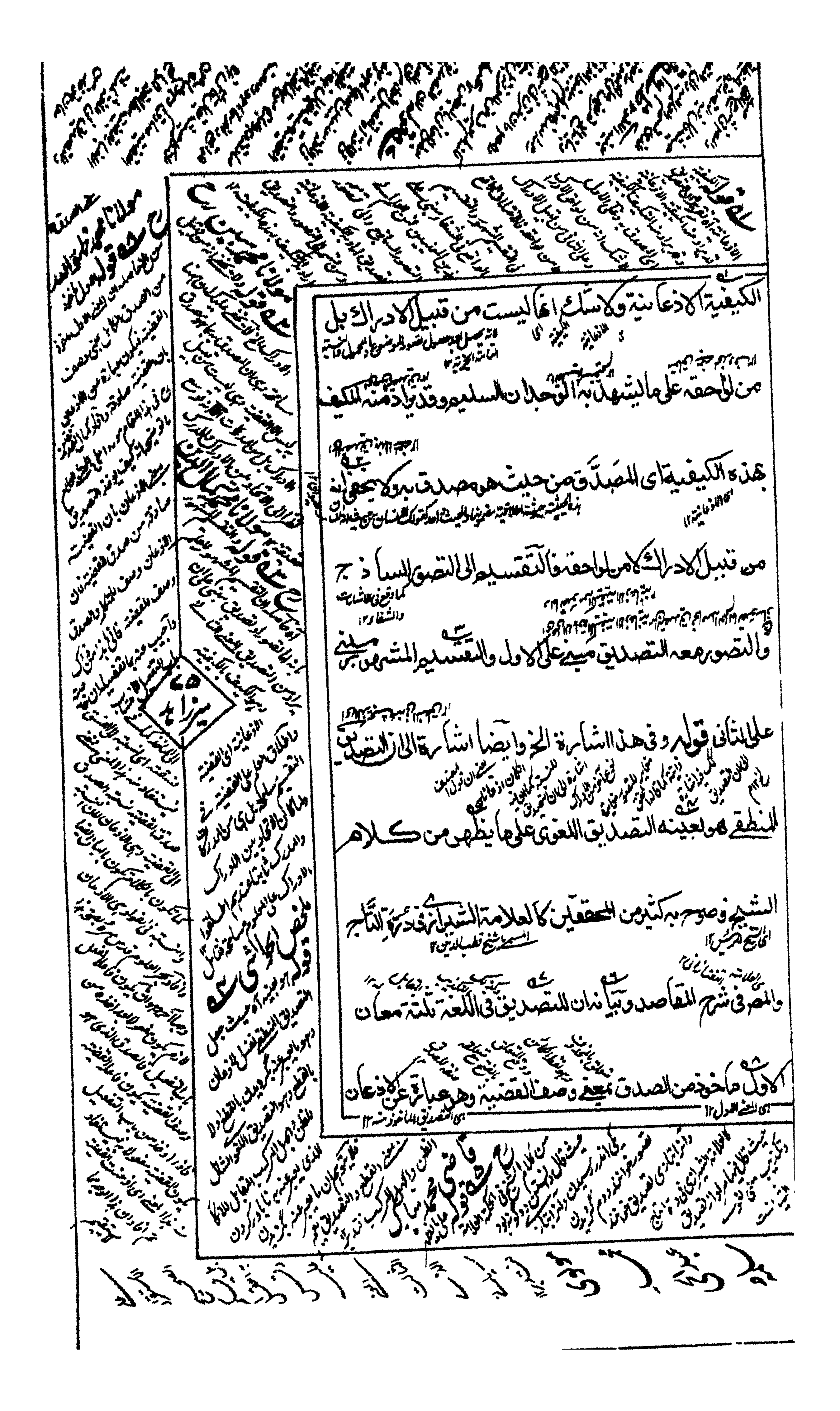
ونحوها من لواحق الادراك وتحقيق المقام ان التصديق مثلا قد يراد منه

متعلقة للادراك التصديقي وما يتعلق به التصديق اخر في القضية ولذا

يقولون القضية معلوما تصديقيا ويريدون منه انها معتقد في معناها ومنه



۲ الطوسی وغیرہ من المحققین رحمہم اللہ تعالی ۱۲ مولانا عبدالحق نرح



الكيفية الاذعانية ولا شك انها ليست من قبيل الادراك بل

من لواحقه على ما يشهد به الوجدان السليم وقد يراد منه الكيف

هذه الكيفية اى المصدق من حيث هو مصدق به ولا يخفى انه

من قبيل الادراك لا من لواحقه فالتقسيم الى التصور الساذج

والتصور معه التصديق مبنى على الاول والتقسيم المشهور مبنى

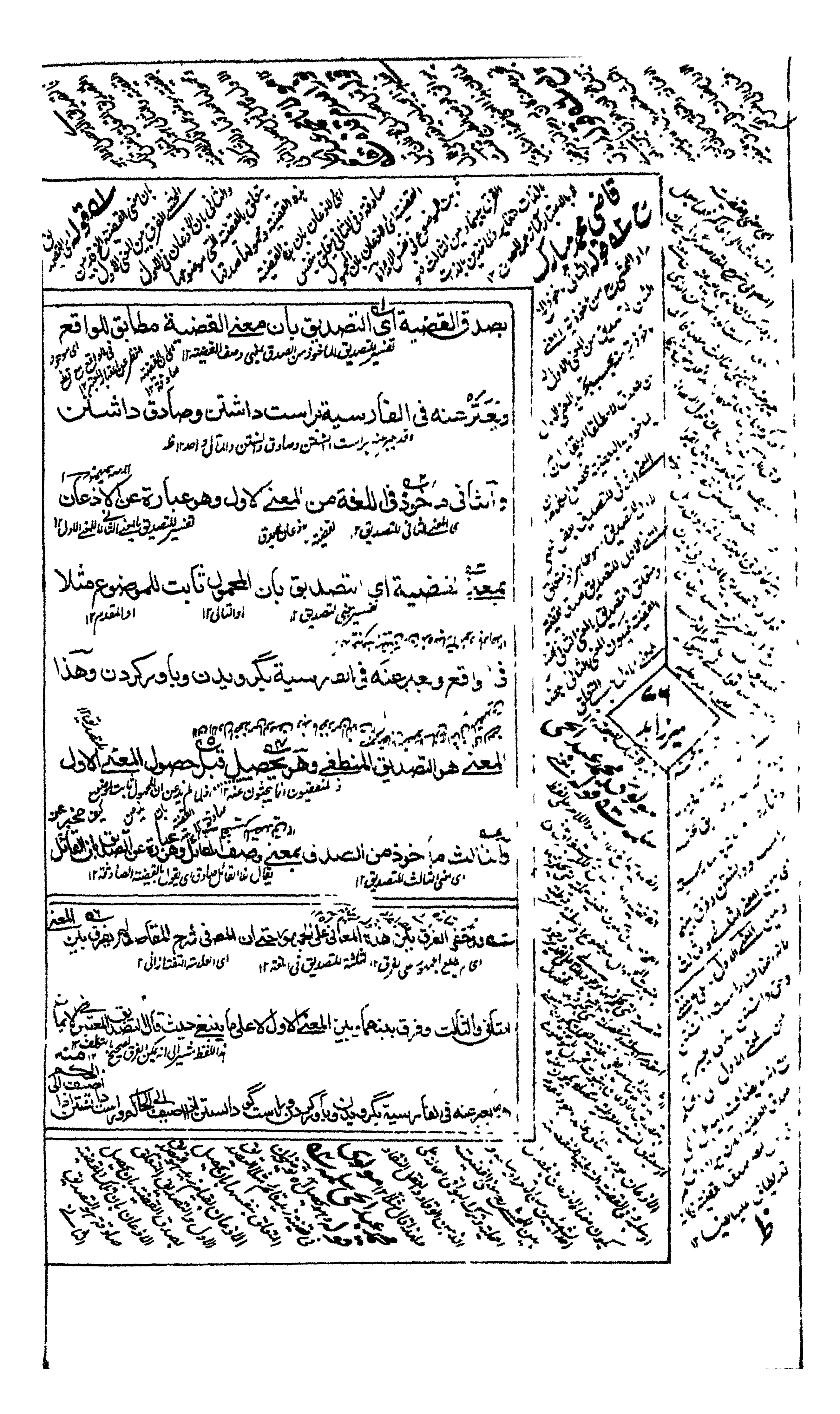
على الثانى قوله وفى هذه الاشارة الخ وايضا اشارة الى ان التصديق

المنطقى هو بعينه التصديق اللغوى على ما يظهر من كلام

الشيخ وصرح به كثير من المحققين كالعلامة الشيرازى فى غرة التاج

والمص فى شرح المقاصد وبيانه ان التصديق فى اللغة ثلثة معان

الاول ماخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو عبارة عن الاذعان



قاضي مبارك

بصدق القضية اي التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع

ويعبر عنه في الفارسية براست داشتن وصادق داشتن

والثاني مأخوذ في اللغة من المعنى الاول وهو عبارة عن الاذعان

بمعنى القضية اي التصديق بان المحمول ثابت للموضوع مثلا

في الواقع ويعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا

المعنى هو التصديق المنطقي وهو يحصل قبل حصول المعنى الاول

والثالث مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القائل وهو عبارة عن اتصاف القائل

ثم ولا يخفى الفرق بين هذه المعاني على المحصل حتى ان المصنف في شرح المقاصد لم يفرق بين

الثاني والثالث وفرق بينهما وبين المعنى الاول لا على ما ينبغي حيث قال التصديق يعني الاذعان

ويعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وراست گو داشتن لمخبر

ميرزاهد



کلام مطابق للواقع ویعبر عنه بالفارسیة براست گوی دانستن و

حق گوی دانستن وبهذا التحقیق یسقط المناقشة فی قولهم

ان التصدیق المنطقی هو التصدیق اللغوی وقولهم التصدیق

المنطقی هو التصدیق الاول والتصدیق اللغوی تصدیق ثان

وبهذا ایظهر ان ما قال العلامة الشیرازی فی درة التاج ان

التصور المقارن للتکذیب تصور معه تصدیق والعلامة

الشریف فی حاشیة شرح المطالع ان تکذیب النسبة

الایجابیة هو عین التصدیق بالنسبة السلبیة لیس علی ما ینبغی کیف

والتکذیب لیس باذعان وقد صرح الشیخ وغیره بان الانکار انما هو قبیل

التصور دون التصدیق وبالله التوفیق ومنه الوصول الی التحقیق



قوله كما يشهد به الوجدان السليم اه متعلق بمغاير للتصور كلا عتبار

المتعلق والمراد بالمغايرة الذاتية المغايرة النوعية لا مقابل

ما هو باعتبار المتعلق وكذا قول المصنف رح عليها كما ذكرنا

ظاهرة وان شئت تقول ان لكل من التصور والتصديق لوازم تختص به

فان التصديق له متعلق لا يمكن ان يتعلق بغيره والتصور

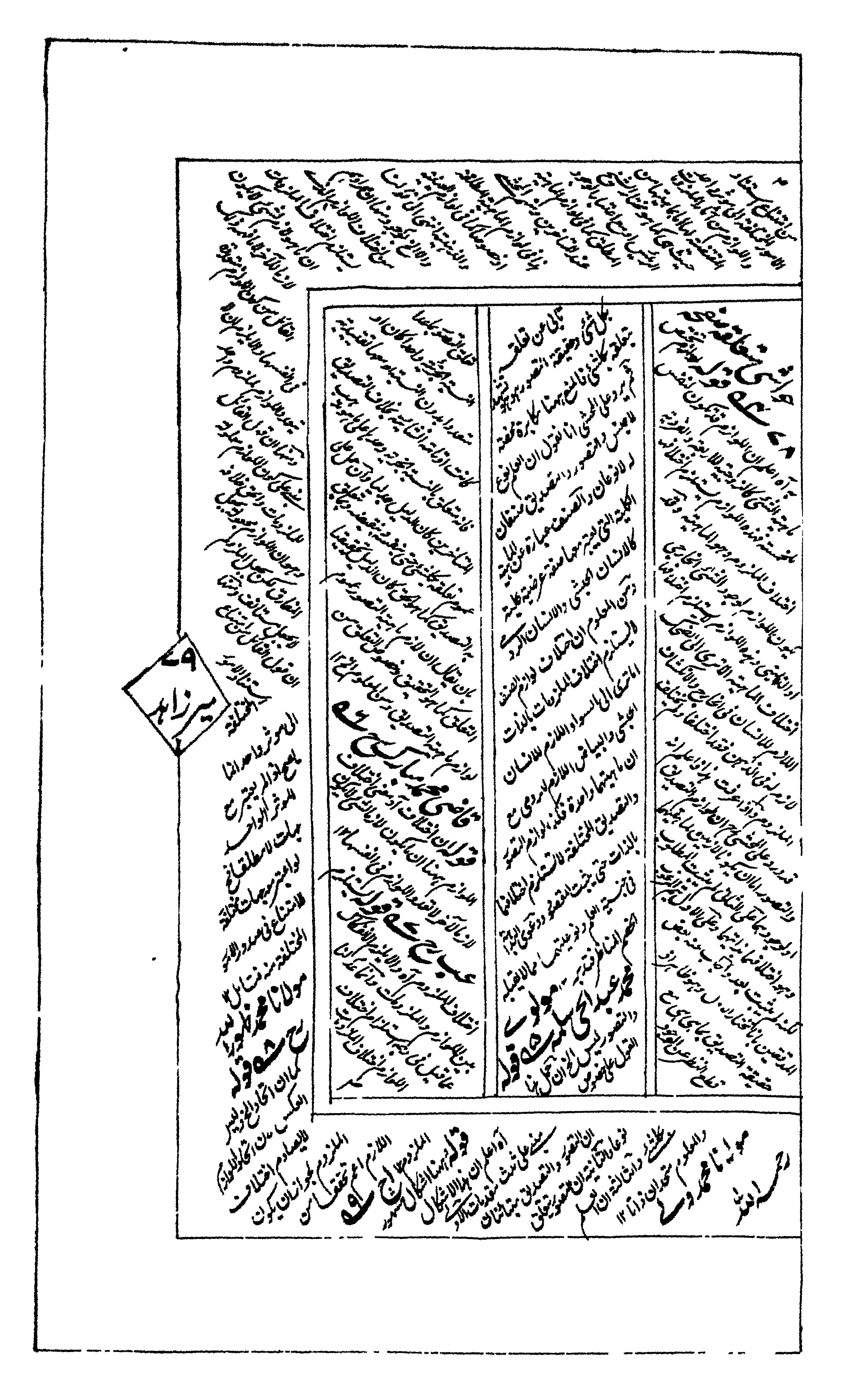
ليس له متعلق كذلك ومن المعلوم ان اختلاف اللازم

يستلزم اختلاف الملزوم كما ان اتحاد الملزوم يدل على

اتحاد اللازم والقول باتحادهما بحسب الذات وتغايرهما

بحسب المتعلق قول بالمتنافيين فان اتحاد الملزوم ينافي

اختلاف اللازم وههنا اشكال مشهور وهو انه اذا تعلق التصور





التصور بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم

والجواب عنه على ما حققنا سابقا ان التصور والتصديق قسمان لما هو علم

حقيقة لا لما يصدق هو عليه وما هو متحد مع المعلوم هو ما يصدق عليه العلم

ثم القول بتربيع اجزاء القضية كانه مبني على القول بتغايرهما بحسب التعلق

فقط فانهما لما رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق

وان الشك تصور لا يتعلق الا بالنسبة اعتبروا النسبتين في القضية

احدهما نسبة تقييدية ثبوتية سموها النسبة الحكمية وثانيتهما نسبة

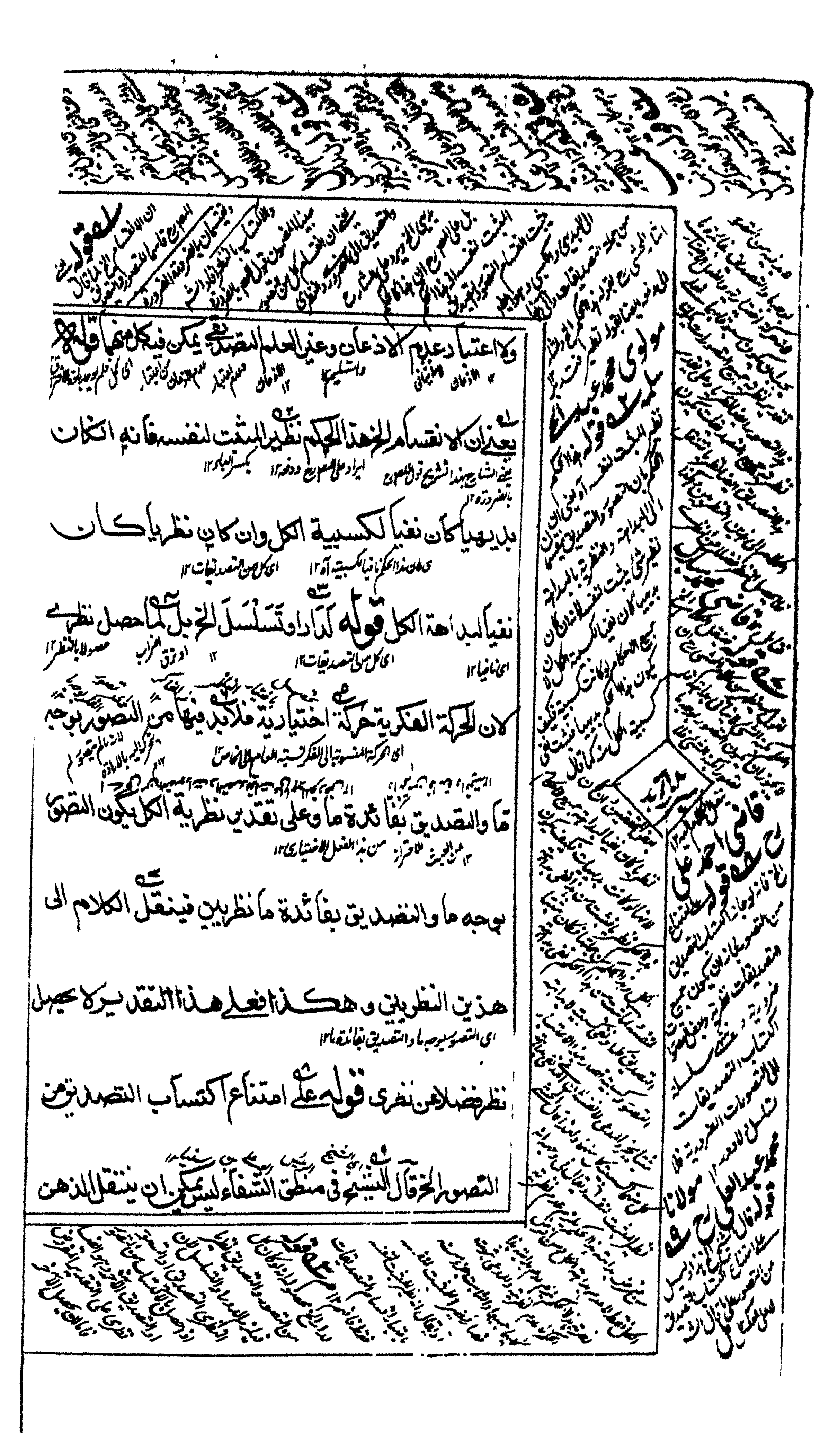
تامة خبرية هي وقوع النسبة او لا وقوعها وسموها بالحكم والوجدان

السليم يحكم ببطلانه ايضا الا ترى انا لا نفهم من

ميرزاهد



زيد قائم الا نسبة واحدة ولا يحتاج في عقده الى نسبة
اخرى ولعل مقصودهم ليس اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات بل نسبة
واحدة هي من حيث انها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلق به الشك ومن
حيث انها تامة خبرية يتعلق به التصديق وما في شرح المطالع من
ان اجزاء القضية عند التفصيل اربعة اشارة الى ذلك قوله والا
فتصور التصور عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ في العقل
وهو محتمل لوجهين الاول مع عدم اعتبار الاذعان والثاني مع اعتبار عدم
الاذعان والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم دون التحقق لان العلم التصديقي
وهو العلم المكيف بالكيفية الاذعانية لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان



ولا اعتبار بعدم الاذعان وعن العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما قوله

يعني ان الانقسام الى هذا الحكم نظري المثبت لنفسه فانه ان كان

بديهيا كان نفيا لكسبية الكل وان كان نظريا كان

نفيا لبداهة الكل قوله لدار او تسلسل الخ بل لما حصل نظري

لان الحركة الفكرية حركة اختيارية فلا بد فيها من التصور بوجه

ما والتصديق بفائدة ما وعلى تقدير نظرية الكل يكون التصور

بوجه ما والتصديق بفائدة ما نظريين فينقل الكلام الى

هذين النظريين وهكذا فعلى هذا التقدير لا يحصل

نظري فضلا عن نظري قوله على امتناع اكتساب التصديق من

التصور الخ قال الشيخ في منطق الشفاء ليس يمكن ان ينقل الذهن



من معنى واحد مفرد الى تصديق شيء فان ذلك ليس حكم

وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه ان كان

التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى

مدخل في ايقاع التصديق بوجه ما لان موقع التصديق هو علة

التصديق وليس يجوز ان يكون شيء علة شيء في

حال عدمه ووجوده فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل

وجوده او عدمه في ذاته او حاله فلا يكون مؤديا الى التصديق بغير

شيء واذا قرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى آخر وقد

اعترض عليه المحشي رح من وجهين الاول انه منقوض بافادة التصور فان

المقدمات جارية فيها والثاني ان هذا المفرد بوجوده الذهني يفيد التصديق



من عبارات يعتد بوجوده فيه كما في افادته التصور بعينه فظهر ان

ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله وانا قلت تحقيق الكلام

وتوضيح المرام ان المعلول حقيقة ليس الا وجوده في نفسه او وجوده في

حاله وبالجملة هو ليس الا مفاد الهيئة التركيبية على ما

تقرر عند المشائين القائلين بالجعل المؤلف فكذا العلة

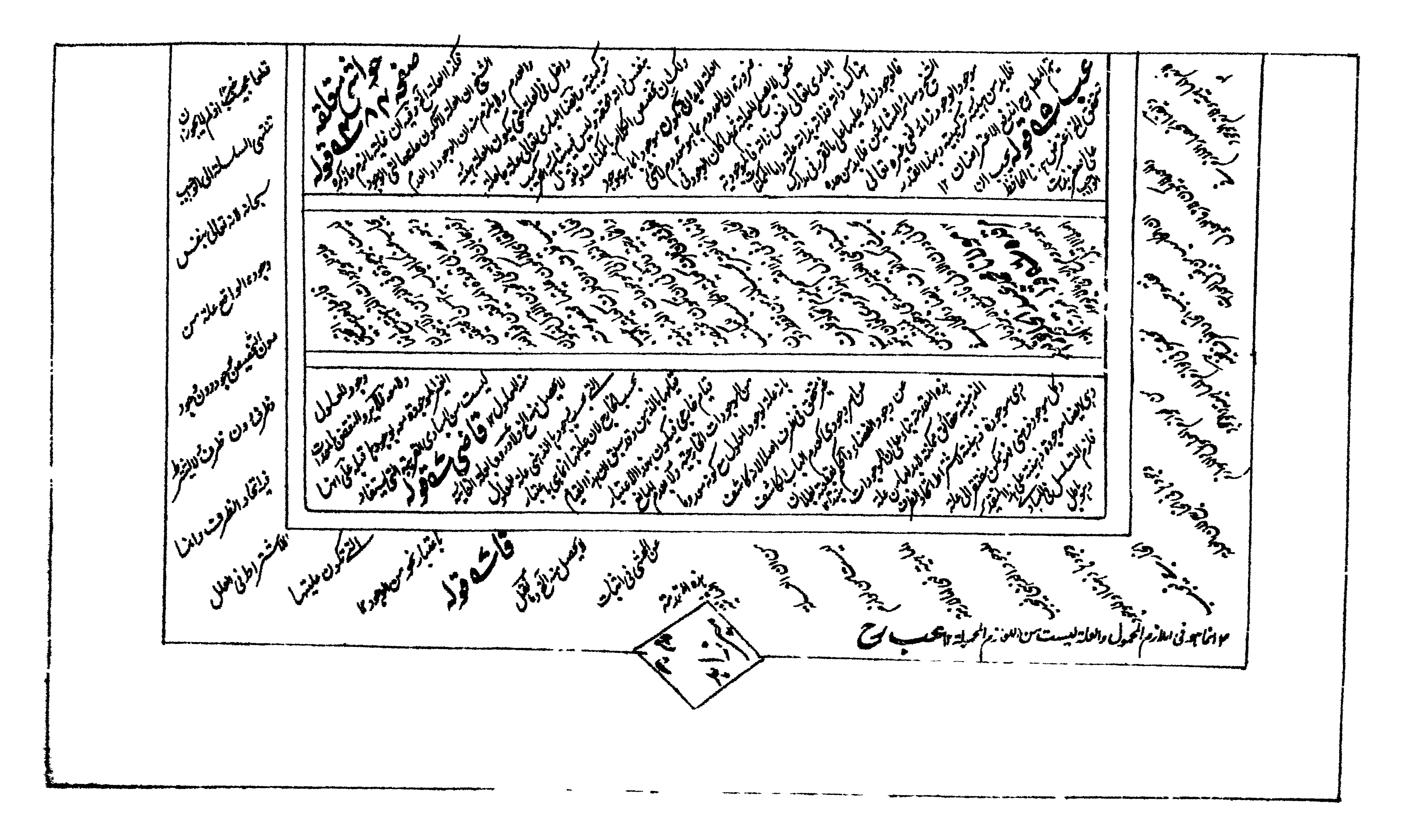
حقيقتها ليس الا وجودها في نفسها او وجودها في حالها

على ما بينه الشيخ رح وما هو معلول بحسب ظرف فعلته

بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه ضرورة ان ما هو معلول

في ظرف لا يحصل منه وجود شيء في ذلك الظرف فالمعلولية في التصديق

هي بحسب ظرف الذهن اذ المعلولية ليس بنفسه الا من الحقائق التصورية



حواشي متعلقة صفحه ۷ قوله

قوله عجب

قاضي قوله

قوله

مولانا محمد عبد الحكيم



بل الصورة العلمية التركيبية اى صورة ثبوت المحمول للموضوع التى

هى حكاية عن الخارج فما هو علته بحسب ذلك الظرف

يجب ان يتحقق فيه وهو ليس الا معنى تركيبيا ذهنيا

على ما تقرر والمعلولية فى التصور بحسب ظرف الخارج اذ المعلول

فيه ليس نفسه لانها لا تصلح المعلولية بل الهيئة التركيبية

الخارجية او حصولها للذهن فما هو علة بحسب ذلك الظرف يجب ان يكون

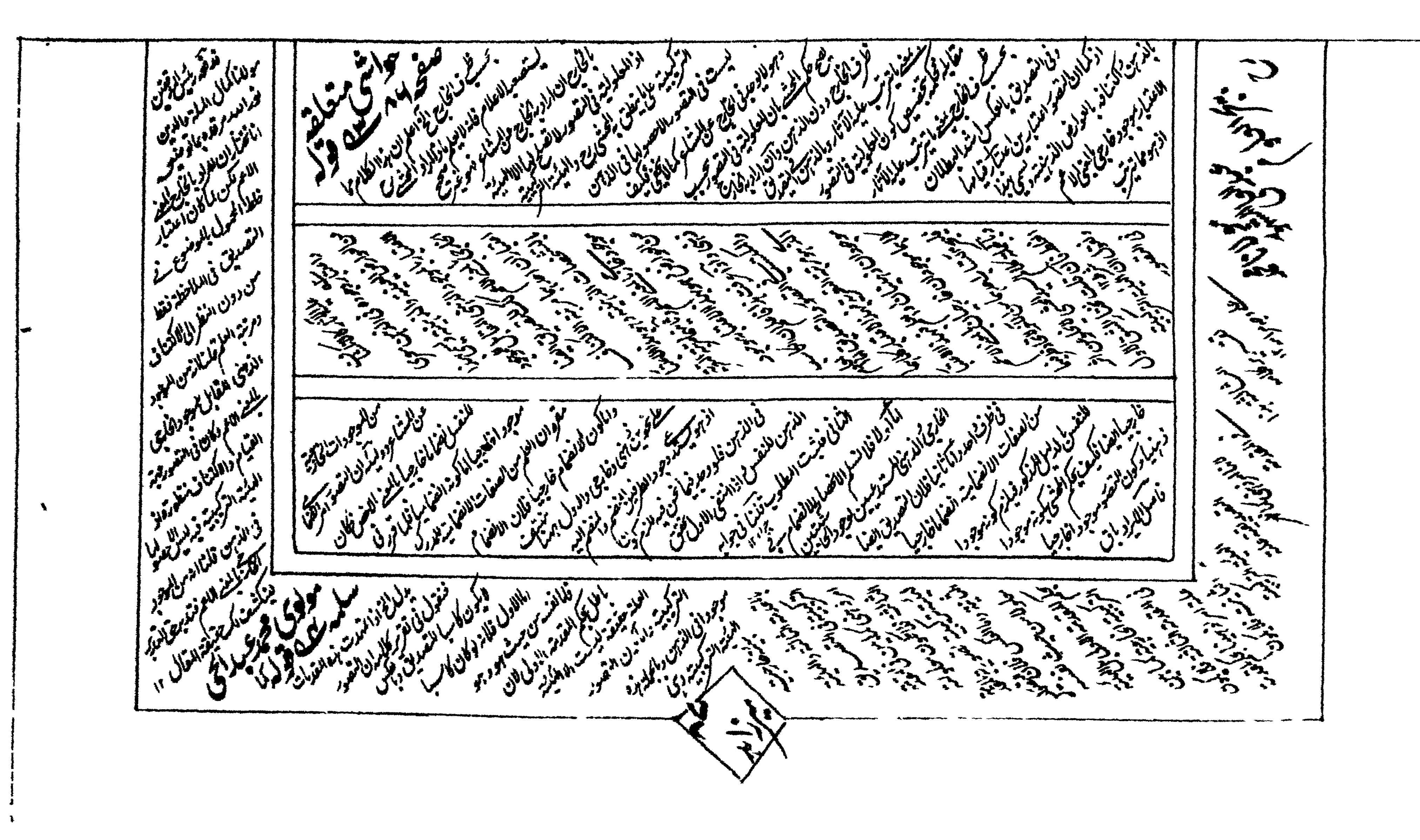
موجودا فيه والامر ههنا كذلك اذ حصول صورة المعرف للذهن علة

لحصول صورة المعرف وهذا البيان كما ترى يدل على امتناع اكتساب التصديق

من التصور ويدل على امتناع اكتساب التصور من التصديق هذا ما

حصل لى فى هذا المقام ومن الله سبحانه الفضل والانعام قوله

مولوى محمد عبد الحى سلمه الله تعالى



حواشی متعلقه صفحه ۸۶ سطر ۹ قوله

مولوی محمد عبد الحی سلمه

بحر العلوم مولانا محمد عبد العلی

میرزاہد



على ما هو المشهور قال في الحاشية أشار بذلك إلى أن فيه كلاما وكان هذا
الكلام ما أورده المحشي في بعض الحواشي أنه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب
شيء من الأشياء وإذا لم يحصل شيء من الأشياء بالكنه لم يحصل شيء من الأشياء
بالوجه أما الملازمة الثانية فظاهرة ضرورة أن ما هو وجه لشيء فهو كنه
لشيء آخر فإذا لم يحصل كنه ما لم يحصل وجه ما وأما الملازمة الأولى فلأن
حصول كل شيء بالكنه مسبوق بحصوله بوجه إذ الشيء ما لم يعلم أولا بوجه
ما لم يمكن اكتسابه وحصوله بوجه على تقدير نظرية الكل موقوف
على صرف الزمان من الأزل إلى حد معين في اكتسابه وإنما ينقضي
الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد من الزمان وذلك الحد آن



فلا يمكن اكتساب كنهه فيه وتفصيله اذا فرضنا ان كنه شيء مثلا

حصل للنفس من الازل الى الابد فنقول هذا محال لان اكتساب كنهه

انما يتصور بعد معرفته بوجه ما ومباديه الغير المتناهية نظرية

على ذلك التقدير فحصول ذلك الوجه موقوف على صرف الزمان من الازل

الى حد معين في الاكتساب ثم من ذلك الحد من الزمان لا يمكن

اكتساب كنهه لانه زمان متناه من جانب مبدأ فلا يمكن

حصول كنهه وقد فرضناه حاصلا هذا خلف وهذا يجري

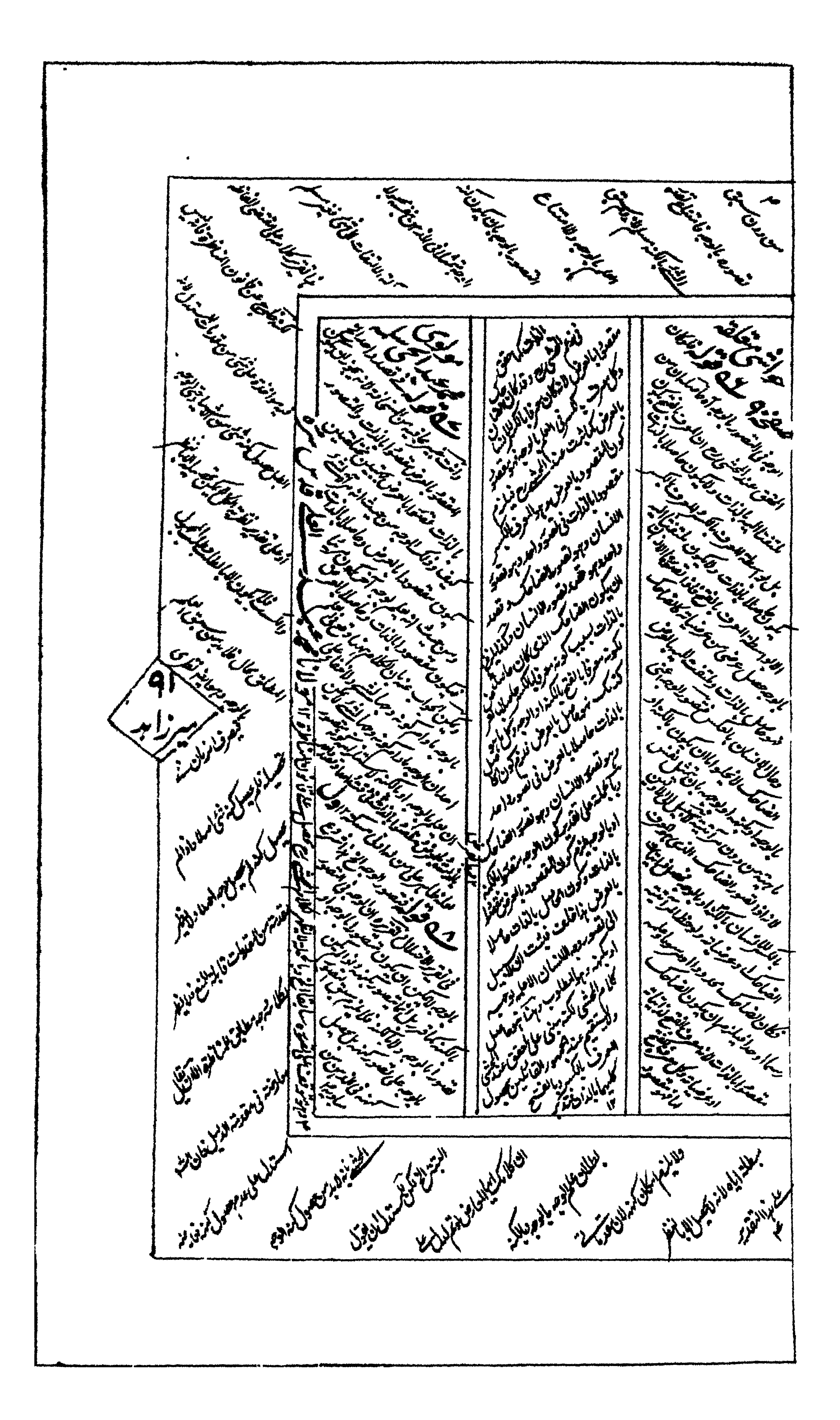
في كل كنه يفرض حصوله فلا يمكن حصول شيء بكنهه واذا لم يحصل

من الاشياء بكنهه لم يحصل شيء من الاشياء بوجهه لان كل وجه كنه لشيء ما

انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور ولا تصديق سواء كان النفس قديما او حادثا



لانه على ذلك التقدير لا يحصل تصور الشيء بالكنه ويلزم منه ان لا يحصل
تصوره بالوجه ايضا واذا لم يحصل التصور مطلقا لم يحصل التصديق
ايضا ضرورة ابتناء التصديق على التصور وانت تعلم ما فيه
من الاختلال لان الوجه في تصور الشيء بالوجه والكنه في
تصور الشيء بالكنه مقصودان بالعرض ومتصوران بالذات
على عكس ذي الوجه وذي الكنه فلو كان الوجه في التصور بالوجه
متصورا بالوجه او بالكنه كان المقصود بالعرض مقصودا
بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض في قصد واحد
وتصور واحد فتصور الوجه في تصور الشيء بالوجه ليس تصورا بالكنه
حتى يسبقه تصور الوجه وينقل الكلام الى الوجه الثاني وهكذا





فيلزم ان لا يحصل التصورات باسرها بل تصور الوجه تصور الشيء

بالوجه تصور لكنه الوجه بحيث يكون آلة لملاحظة ذلك الشيء

فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك التصور بصرف الزمان

من الازل الى حد معين منه وحصول مباديه التي هي

عرضيات لذلك الشيء وبالجملة الكلام في

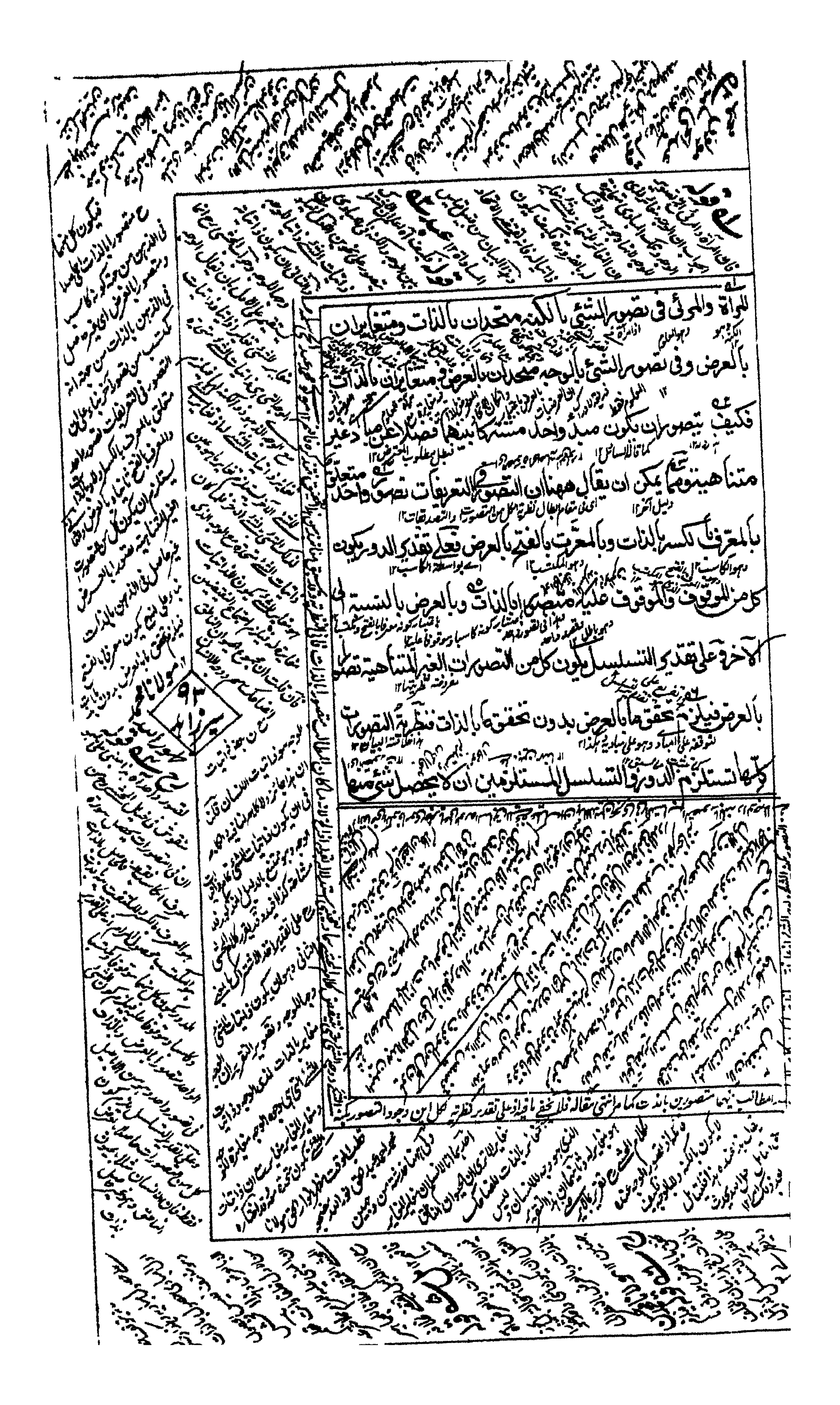
امتناع التصور بالكنه مسلم وفي امتناع التصور بالوجه

غير مسلم وما قيل انه يجوز ان يكون شيء من العلوم التي

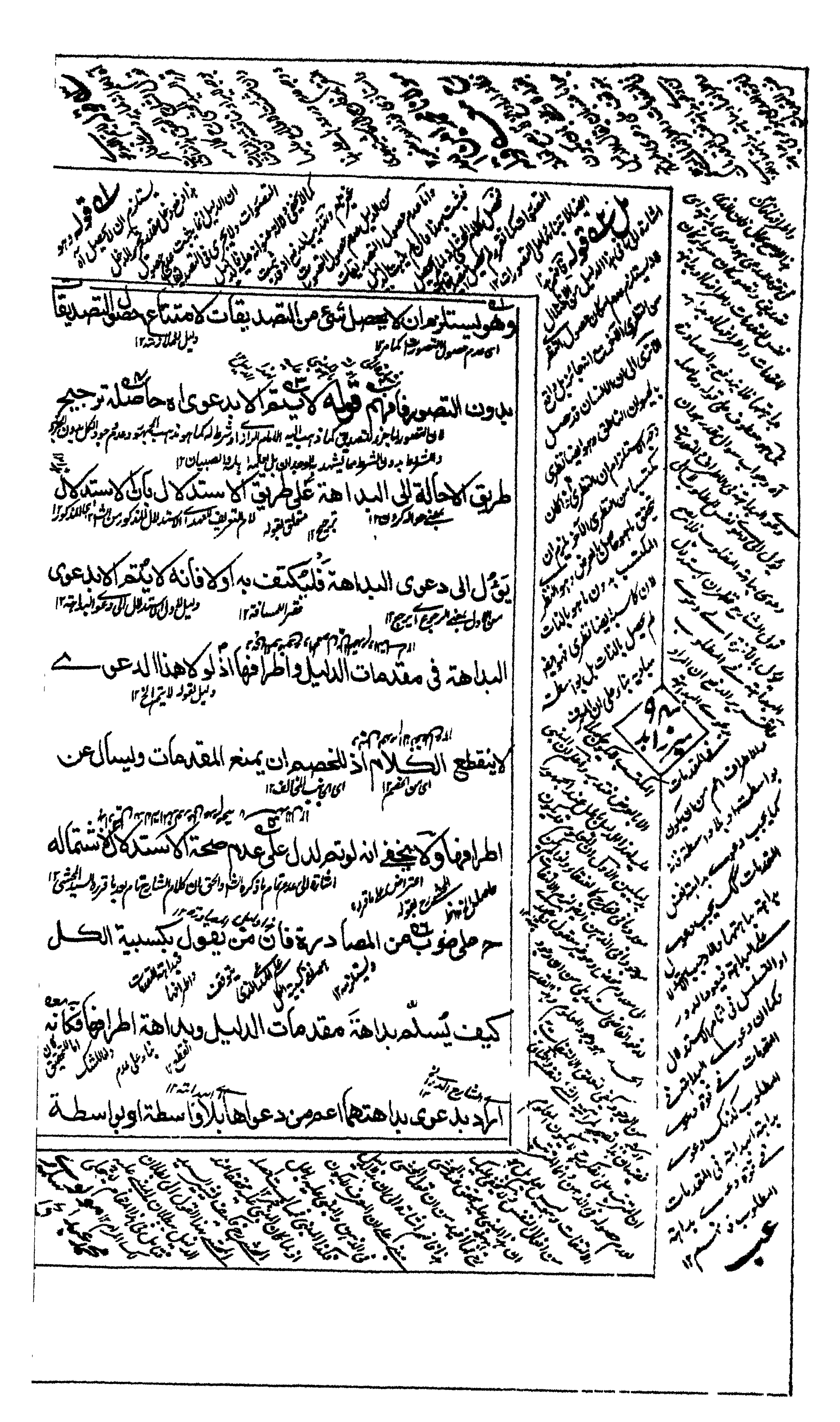
يحتاج اليها في تحصيل الكنه هو بعينه شيء من العلوم التي

يحصل بها هذا الوجه اي لا فلا يلزم حصول ما لا يتناهى في الزمان

المتناهي مبني على غفلته من التصور بالكنه والتصور بالوجه فان



للواة والمرئي في تصور الشيء بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالعرض وفي تصور الشيء بالوجه متحدان بالعرض ومتغايران بالذات فكيف يتصور ان يكون مبدأ واحد منشأ لكليهما فضلا عن مبادئ غير متناهية ومما يمكن ان يقال ههنا ان التصور في التعريفات تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض فعلى تقدير الدور يكون كل من الموقوف والموقوف عليه منتصبا بالذات وبالعرض بالنسبة الى الآخر وعلى تقدير التسلسل يكون كل من التصورات الغير المتناهية تصورا بالعرض فيلزم تحققها بالعرض بدون تحققها بالذات فنظرية التصورات كلها تستلزم الدور والتسلسل المستلزمين ان لا يحصل شيء منها



وهو يستلزم ان لا يحصل شيء من التصديقات لامتناع حصول التصديقات

بدون التصور فافهم قوله لا يتم الا بدعوى اه حاصله ترجيح

طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال بان الاستدلال

يؤل الى دعوى البداهة فليكتف به اولا فانه لا يتم الا بدعوى

البداهة في مقدمات الدليل واطرافها اذ لولا هذا الدعوى

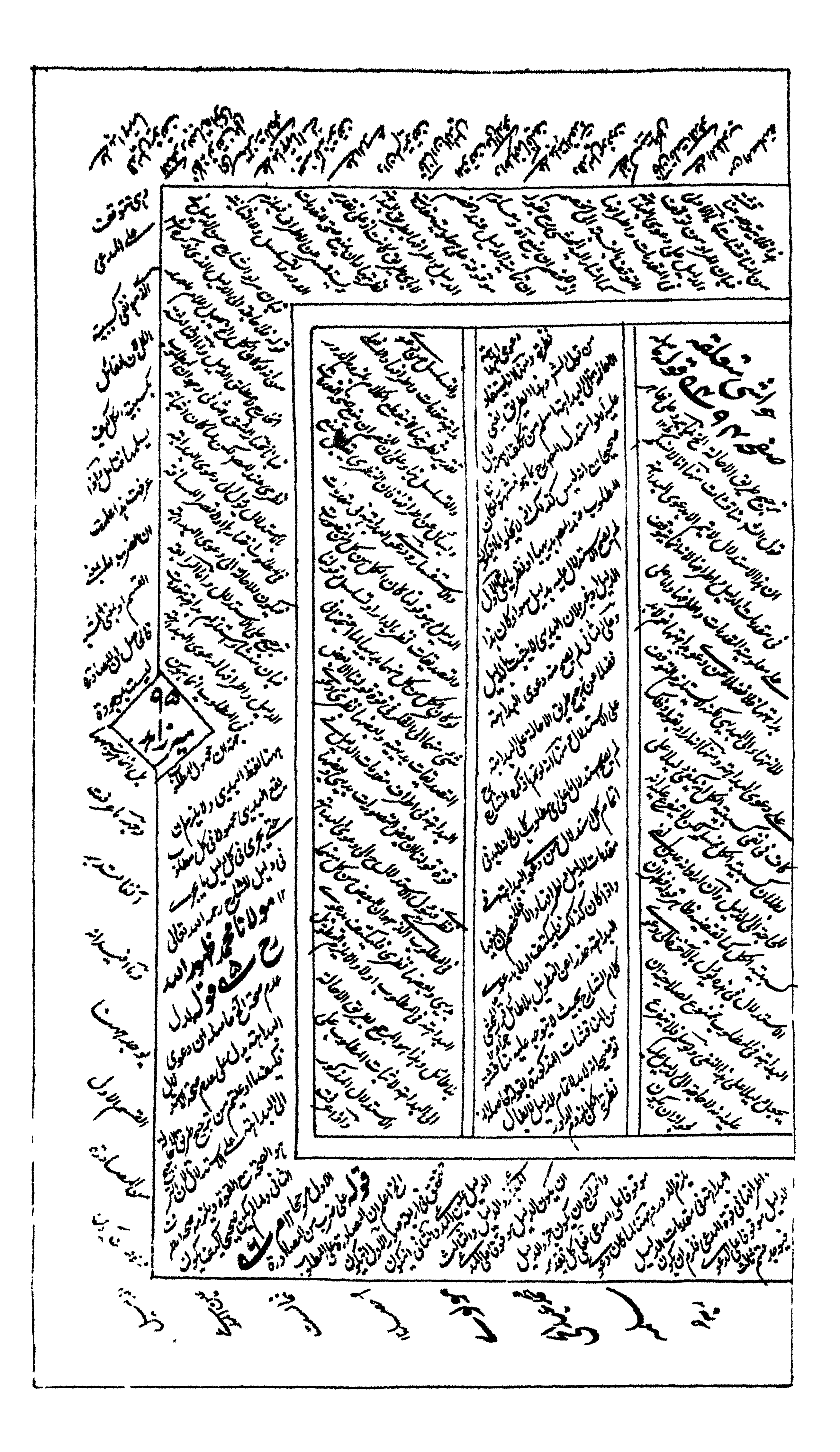
لا ينقطع الكلام اذ للخصم ان يمنع المقدمات ويسأل عن

اطرافها ولا يخفى انه لو تم لدل على عدم صحة الاستدلال لاشتماله

على ضرب من المصادرة فان من يقول بكسبية الكل

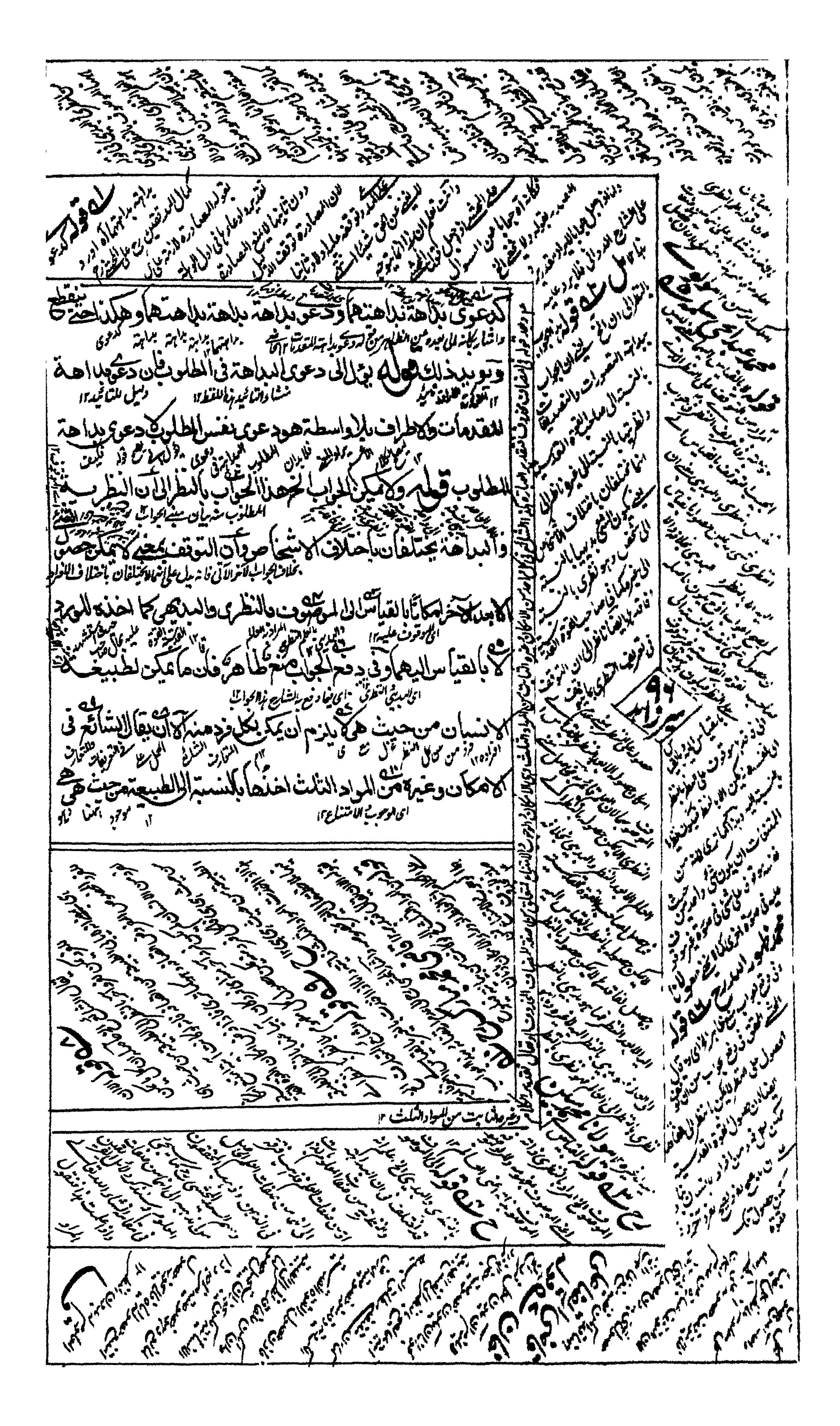
كيف يسلم بداهة مقدمات الدليل وبداهة اطرافها فكانه

اراد بدعوى بداهتهما اعم من دعواها بلا واسطة او بواسطة



حواشی متعلقه صفحه ٩٦ و ٩٧

٩٥
میر زاهد



كدعوى بداهة بداهتها ودعوى بداهة بداهة بداهتها وهكذا حتى ينقطع

ويؤيد ذلك قوله يؤل الى دعوى البداهة فى المطلوب فان دعوى بداهة

المقدمات والاطراف بلا واسطة هو دعوى نفس المطلوب لا دعوى بداهة

المطلوب قوله ولا يمكن الجواب نحو هذا الجواب بالنظر الى ان النظرية

والبداهة يختلفان باختلاف الاشخاص وان التوقف بمعنى لا يمكن حصول

الا بعد الآخر امكانيا بالقياس الى الموقوف فالنظرى والبديهى كما اخذه المورد

الا بالقياس اليهما وفى دفع الجواب منع ظاهر فان ما يمكن لطبيعة

الانسان من حيث هى لا يلزم ان يمكن لكل فرد منه لان يقال الشائع فى

الامكان وغيره من المواد الثلث اخذها بالنسبة الى الطبيعة من حيث هى



وان قرر الجواب بان النظرية والبداهة لا تختلفان

باختلاف الاشخاص بان النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد

القوة القدسية من حيث انه فاقد لها الا بالنظر والبديهي ما يمكن

حصوله لا بالنظر لا يتوجه الدفع قوله والجواب انا لا نسلم الخ

هذا الجواب مبني على جواز تعدد العلة المستقلة بمعنى الموقوف

عليه التام والحق ما ذهب اليه المحشي رح وغيره من المحققين من

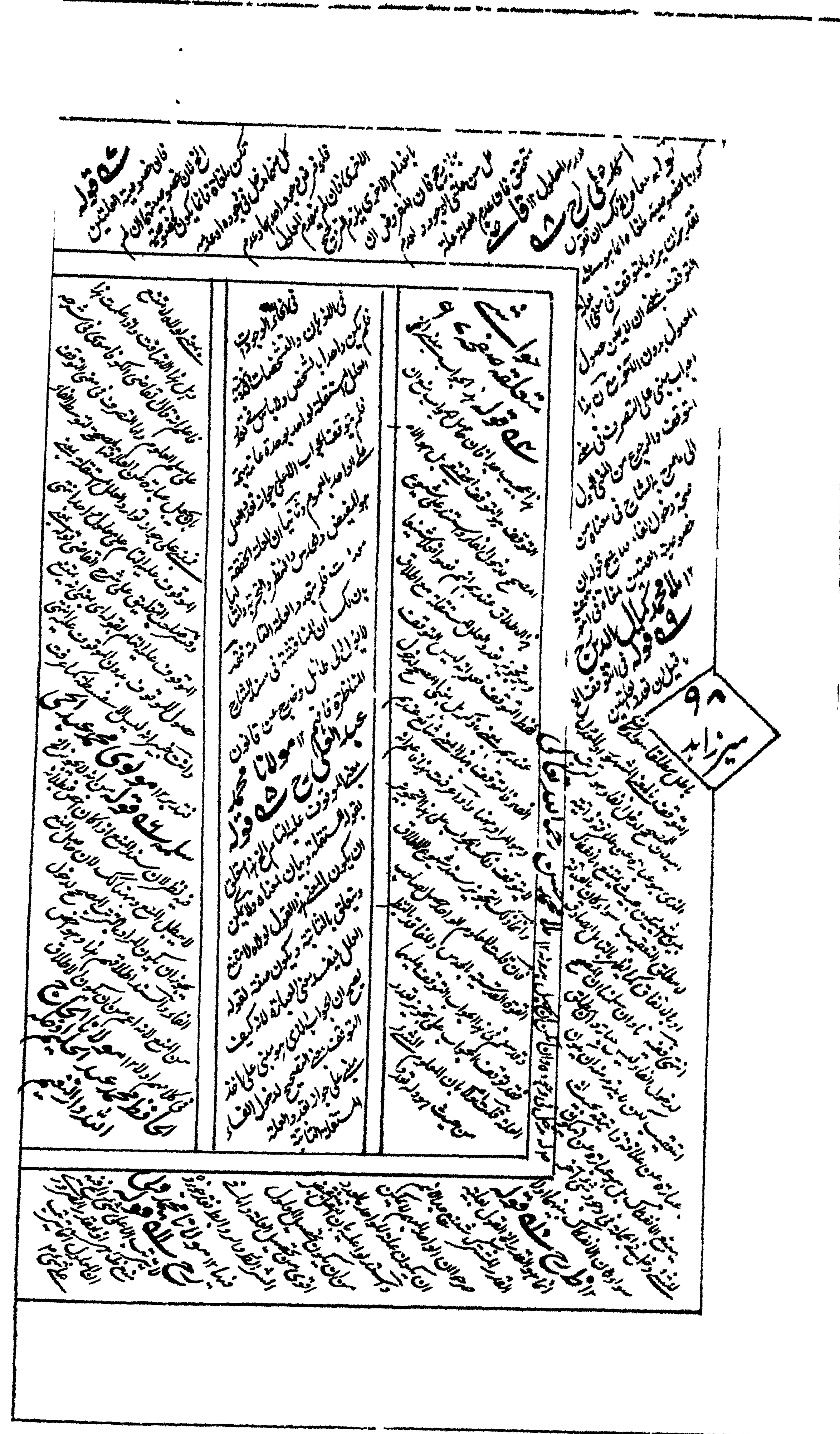
انه لا يجوز فان خصوصية العلتين ملغاة في التوقف والترتب

والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر المشترك بينهما

اذ المعلول لا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه

والتفصيل ان ههنا ثلث صور الاول ان يتوارد

٩٧ ميرزاهد





العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع والثانية توارد هما على سبيل

التعاقب والثالثة توارد هما بان يمكن حصول المعلول بكل منهما ابتداء

والخلاف انما هو في هذه الصورة والتحقيق يقتضي انها ايضا محال

سواء اريد بالعلية كون الشيء محتاجا اليه اي ان لا يمكن حصول

المحتاج الا بعد حصوله او كون الشيء مصدرا للشيء او كون الشيء

موقوفا عليه شيء ومتقدما عليه بالذات فان هذه المعاني

الثلثة بينها تلازم في الوجود وتترتب في اعتبار العقل لتقدم

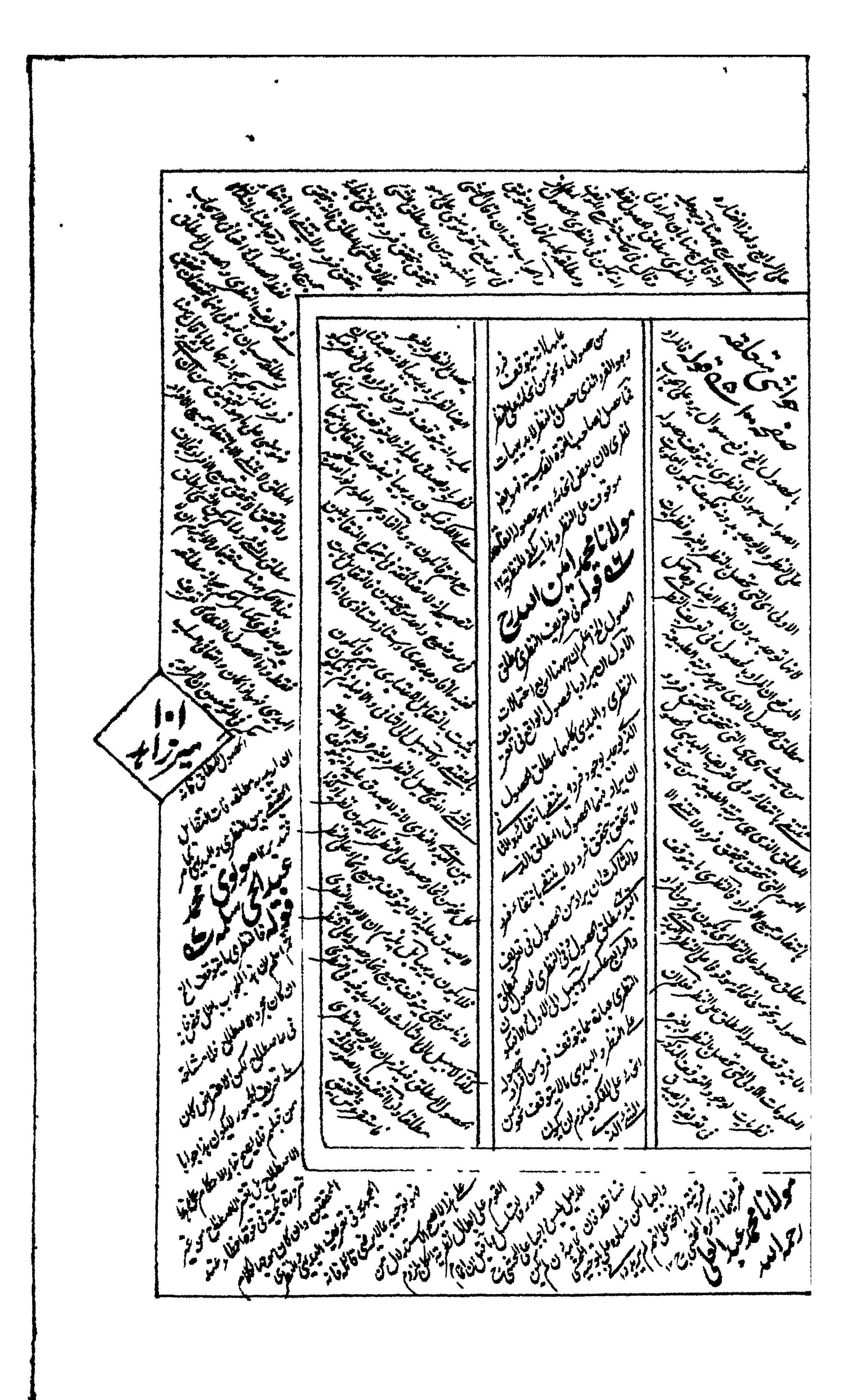
احتياج المعلول على مصدرية العلة وتقدم مصدريتها على تحقق المعلول

وتقدم تحققه على تاخره عن العلة المقارن لتقدمها عليه

٩٩ ميزان منطق



فالصواب في تحقيقه أن يقال المعلومات تختلف بحسب الحصول في
الذهن فبعضها يمكن ان يحصل بالنظر وبغيره وبعضها لا يمكن ان
يحصل بالنظر بل يحصل بغيره فقط والحصول بالنظر والحصول بالغير
متغايران والحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بالغير والحصول
بالغير لا يمكن به فالمعلومات الاولى نظريات والمعلومات
الثانية بديهيات فالمراد بالحصول في تعريف النظري مطلق
الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف
مطلق حصوله على النظر وهو بان يتوقف فرد من حصوله
عليه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر
وهو بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه وهذا



حواشي متعلقة

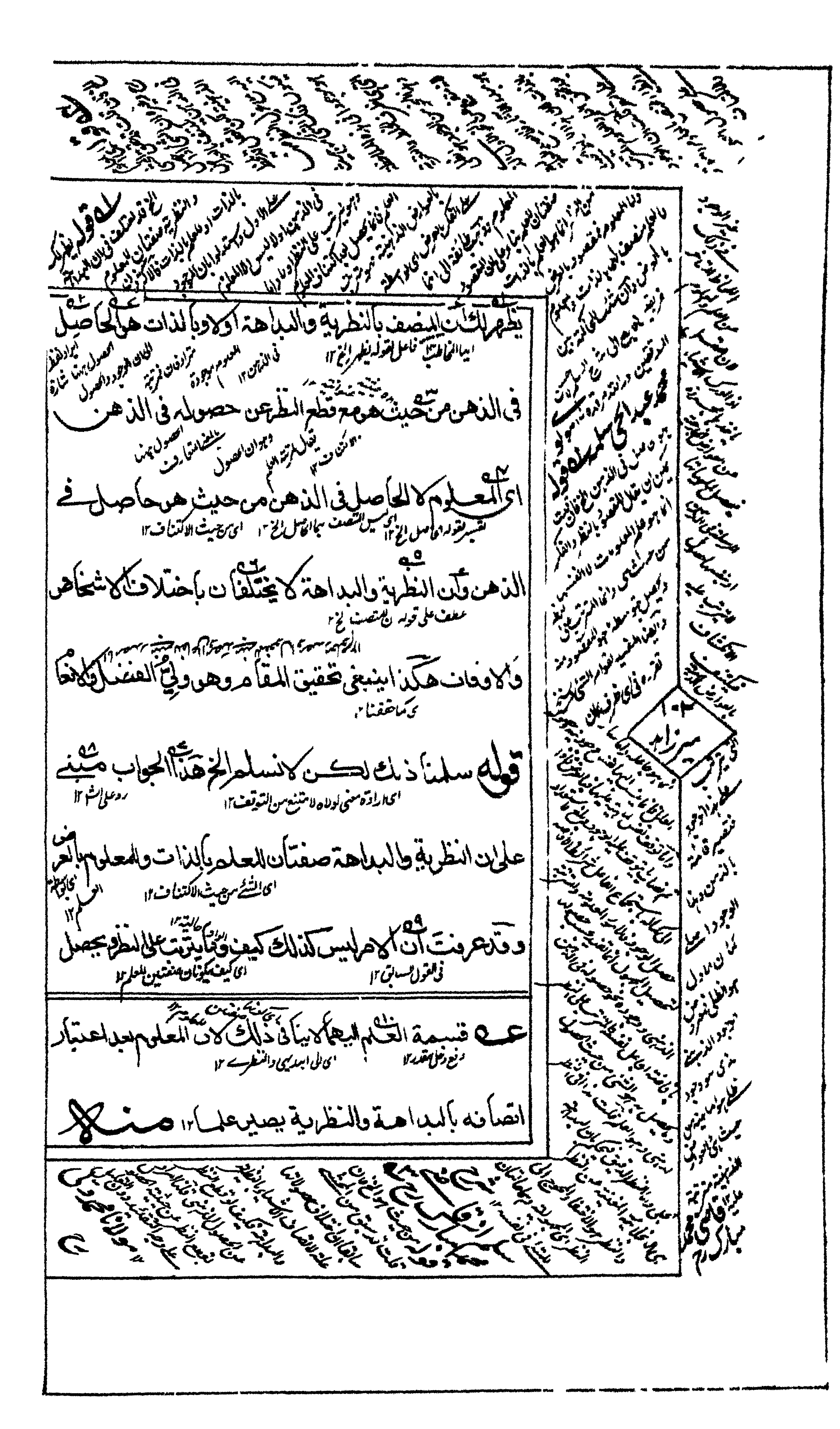
مولانا محمد امين المدرس

قوله في تعريف النظري مطلق الحصول الخ اعلم ان ههنا اربع احتمالات الاول ان يراد بالحصول الواقع في تعريف النظري والبديهي كليهما مطلق الحصول الذي يوجد بوجود فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد

ميرزاهد ١٠١

مولوي محمد عبد الحي سلمه

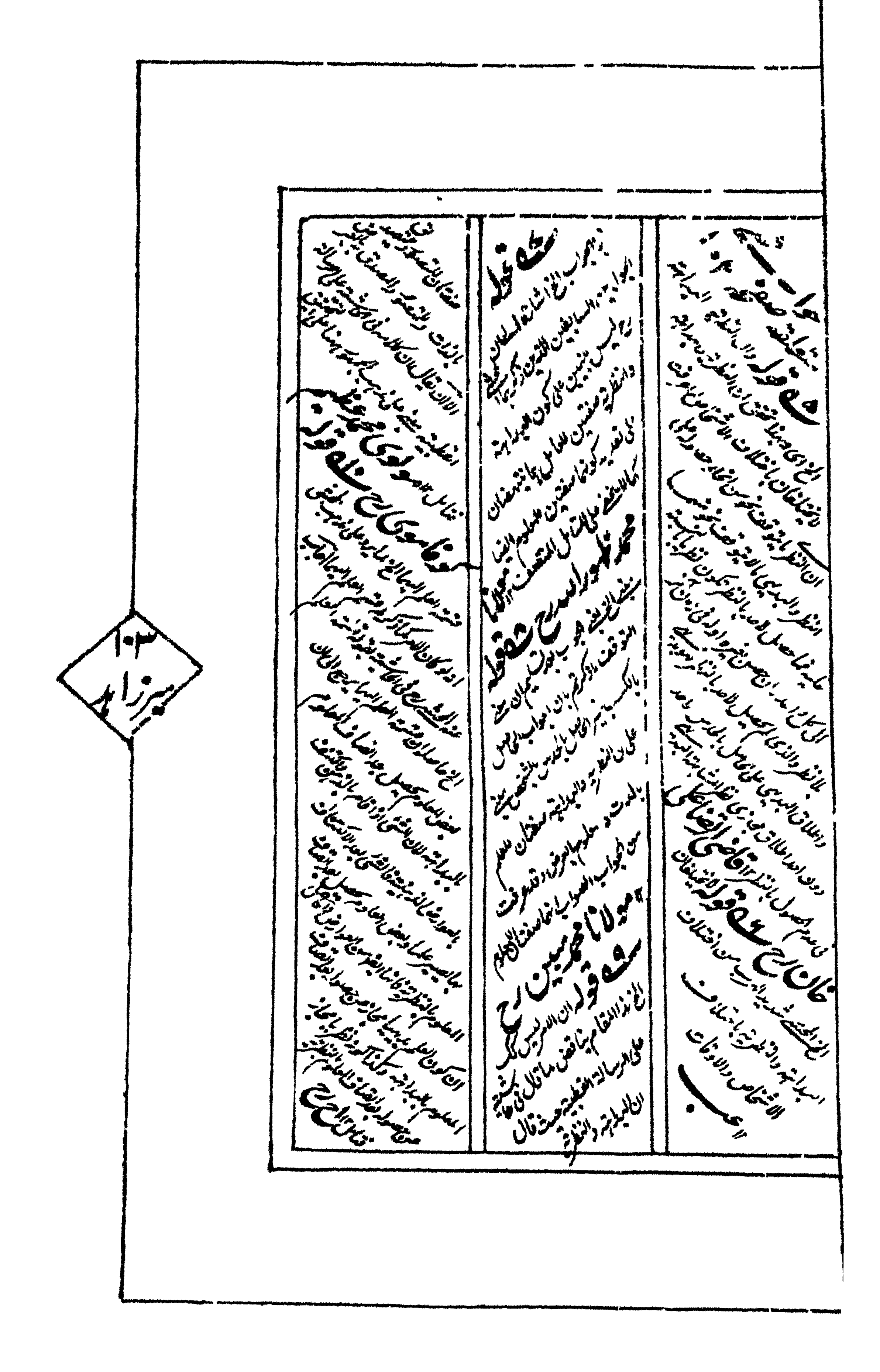
مولانا محمد عبد العلي رحمه الله



يظهر لك ان المتصف بالنظرية والبداهة اولا وبالذات هو الحاصل
في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن
اي المعلوم لا الحاصل في الذهن من حيث هو حاصل في
الذهن ولكن النظرية والبداهة لا يختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات هكذا ينبغي تحقيق المقام وهو ولي الفضل والانعام

قوله سلمنا ذلك لكن لا نسلم الخ هذا الجواب مبني
على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض
وقد عرفت ان الامر ليس كذلك كيف وما يترتب على النظر ويحصل

ع قسمة العلم اليهما لا ينافي ذلك لان المعلوم بعد اعتبار
اتصافه بالبداهة والنظرية يصير علما ١٢ منه





في الذهن بواسطة النظر اولا و بالذات هو نفس الشئ من حيث

هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم وثانيا

و بالعرض هو الشئ من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم مع انه لا

اختلاف بين العلمين الا بحسب التشخص لان العرض مما يتشخص بالمحل

وحصول كل علم لكل فرد بكل من النظر والحدس ممكن كما سبق الا بحسب

الحقيقة لان كل علم كما يمكن ان يحصل بالنظر يحصل بالحدس ايضا

فتامل قوله فالامر عليه اهون لان الخلاف منشاء النظرية والبداهة

على التعريف الاول حال العلم اي الحصول في الذهن وهو لا يختلف فانه

في نفسه اما ان يتوقف على النظر او لا يتوقف عليه وعلى التعريف



الثاني حال العالم بالتحصيل وهو يختلف باختلاف العالم فيجوز

ان يكون تحصيل علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف

عليه باعتبار العالمين وتأمل قوله هذا المعنى هو مراد الخونجي

بان يكون مراده من الحصول الوجود الرابطي اي الحصول للعالم

ويؤيده ان وجود العرض هو بعينه وجوده للموضوع على ما

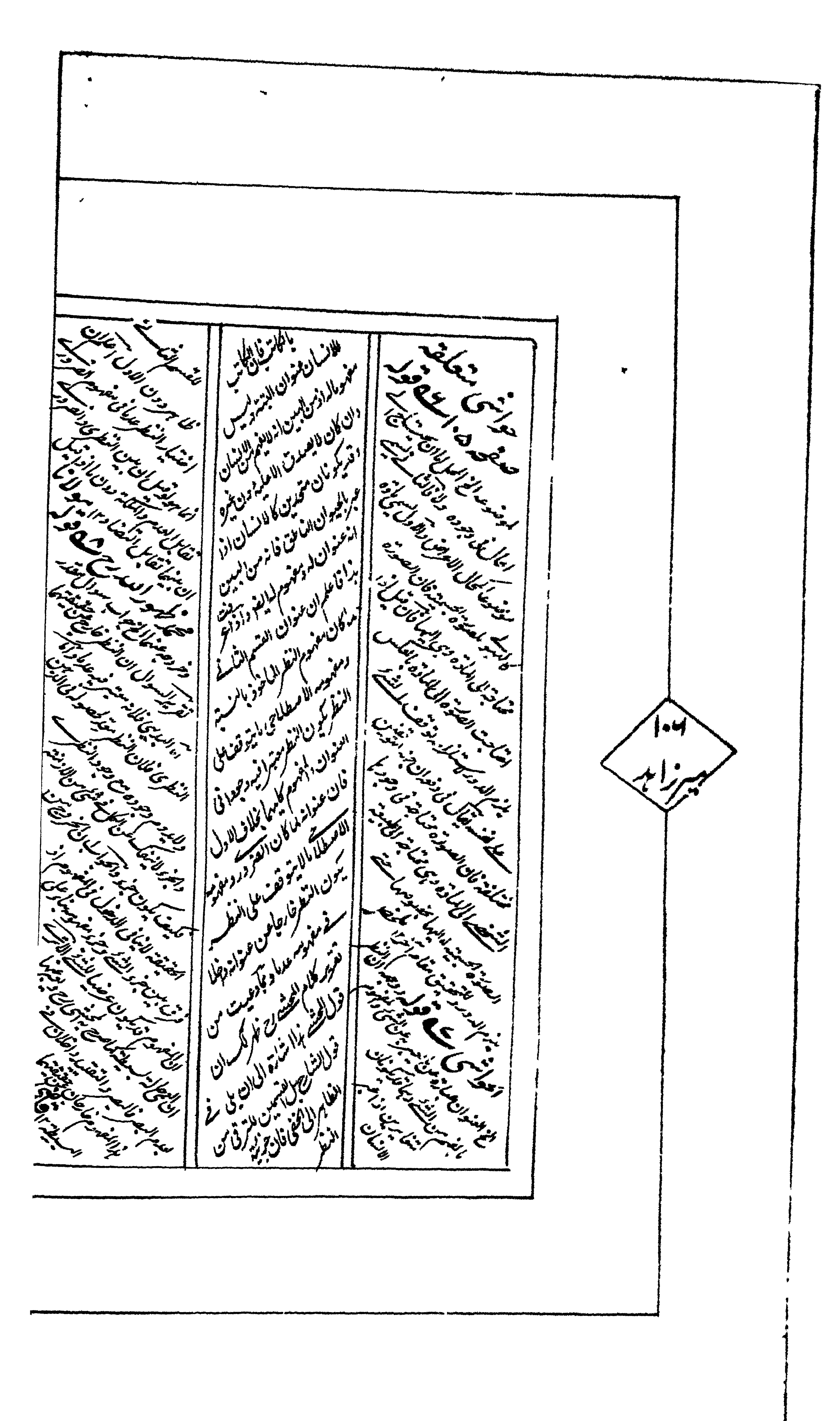
صرح به الشيخ وغيره قوله بل القسمين آه ووجهه ان النظر

معتبر في عنوان القسم الثاني ومفهومه بخلاف القسم

الاول فانه معتبر في مفهومه فقط وخروجه عنه لا ينافي دخوله

في مفهومهما اذ فرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه قوله والملاحظة

النفس نحو المعلوم آه اعلم ان للنفس توجهين الاول التوجه



حواشي متعلقة

١٠٦

ميرزاهد



نحو المجهول الذي قصد تحصيله والمتوجه اليه فيه حين التوجه مفقود

يحصل بالحركة الفكرية كما ان المتوجه اليه في التوجه الحدسي حين التوجه

مفقود يحصل بالحركة الانية والثاني التوجه نحو المعلوم

المخزون في الخيال الذي هو خزانة المحسوسات او الحافظة

التي هي خزانة الموهومات او العقل الفعال الذي هو خزانة

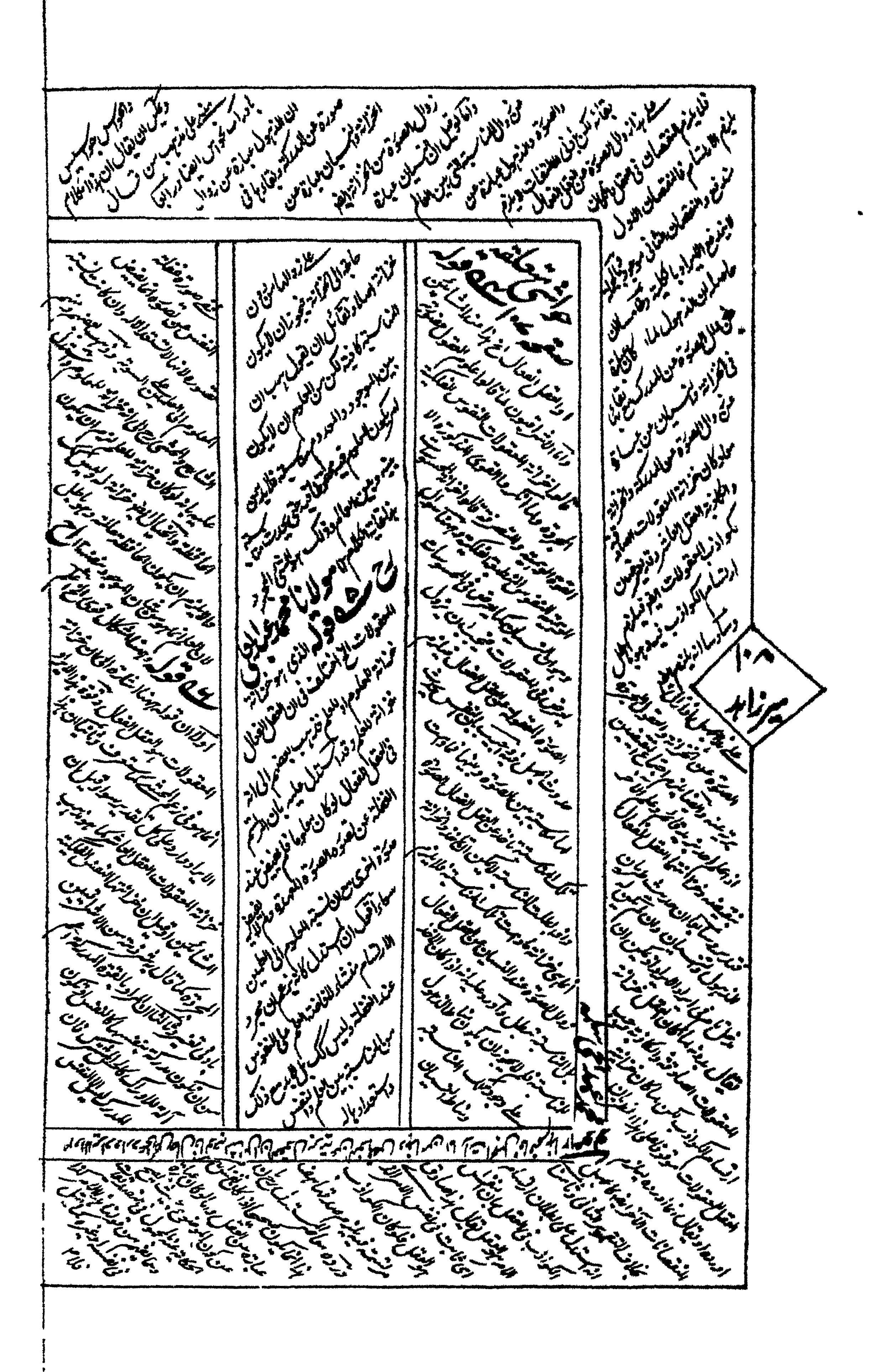
المعقولات وههنا اشكال قوي وهو ان النسيان زوال

الصورة عن القوة المدركة والخزانة معا والذهول عبارة

عن زوالها عن القوة المدركة فقط ولا شك ان هاتين

الحالتين يعرضان للكواذب المعقولات كما انهما يعرضان لصوادقها

فيلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال واجاب عنه المحشي ره





بان شان العقل الفعال فى الخزن ان الصوادق الحفظ والتصديق

معا وفى الخزن الكواذب الحفظ فقط اى الحفظ على سبيل التصور

دون التصديق ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف

ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولى

الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هى خزانة له لا يتم

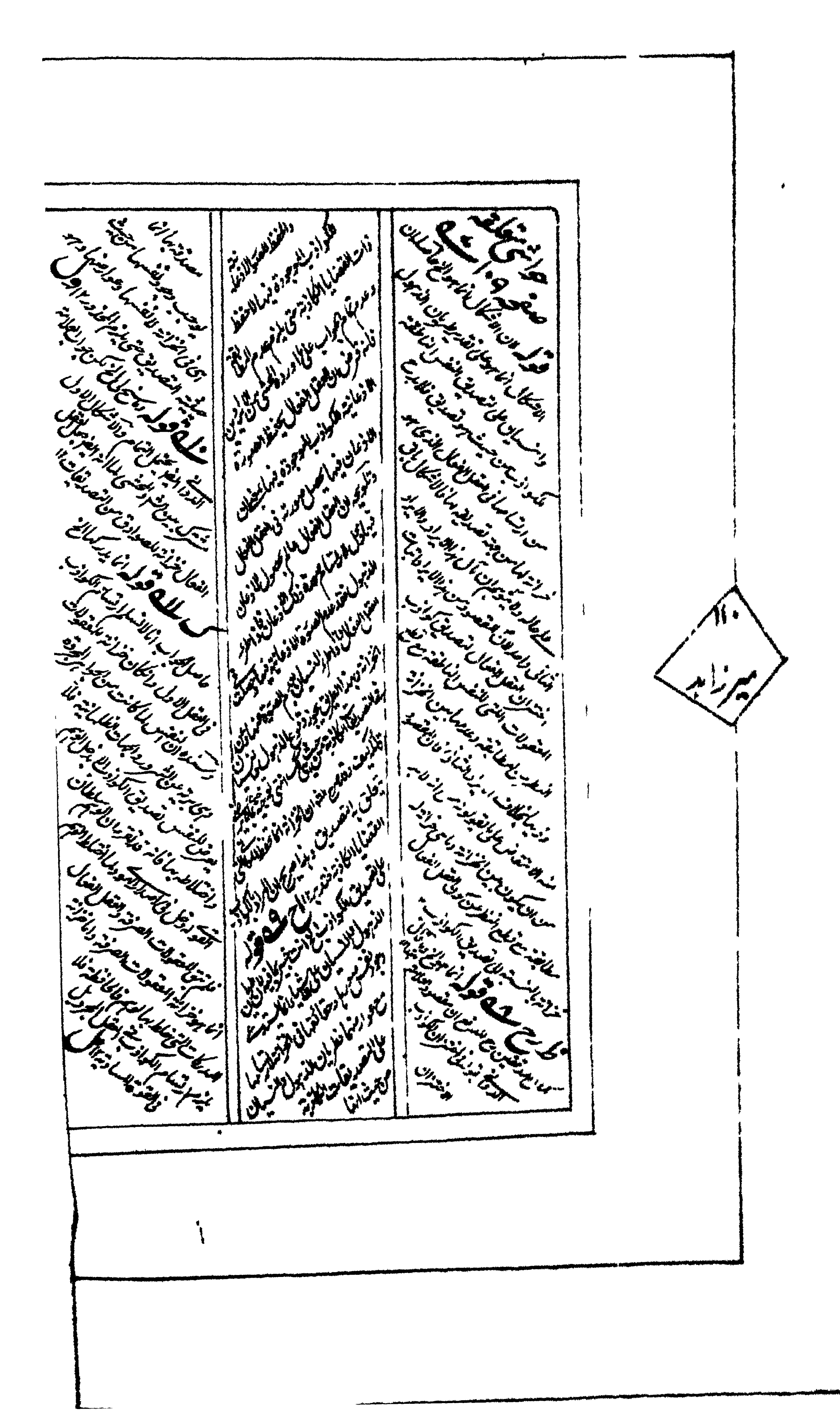
لان الاشكال انما هو فى طريان الذهول والنسيان

على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق وما سنح

لى ههنا هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب

بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط لا يعرض

للنفس المجردة بدون معارضة الوهم اياها والعقل





الفعّال انما هو خزانة لمدركات العقل الصوف فلا يلزم ان تسلم

الكواذب في العقل الفعّال بل في الحافظة التي هي خزانة الوهميات

فتامل قوله والتفت حالي الملتفت اليه والصورة الحاصلة

في علم الشيء بالوجه مختلفان بالذات ومتحدان بالعرض وفي غيره

بالعكس فلا يجتمع فيه الملاحظة وحصول الصورة حقيقة

فالملاحظة تتخلف عن حصول الصورة في علم الشيء بالوجه نظرا الى

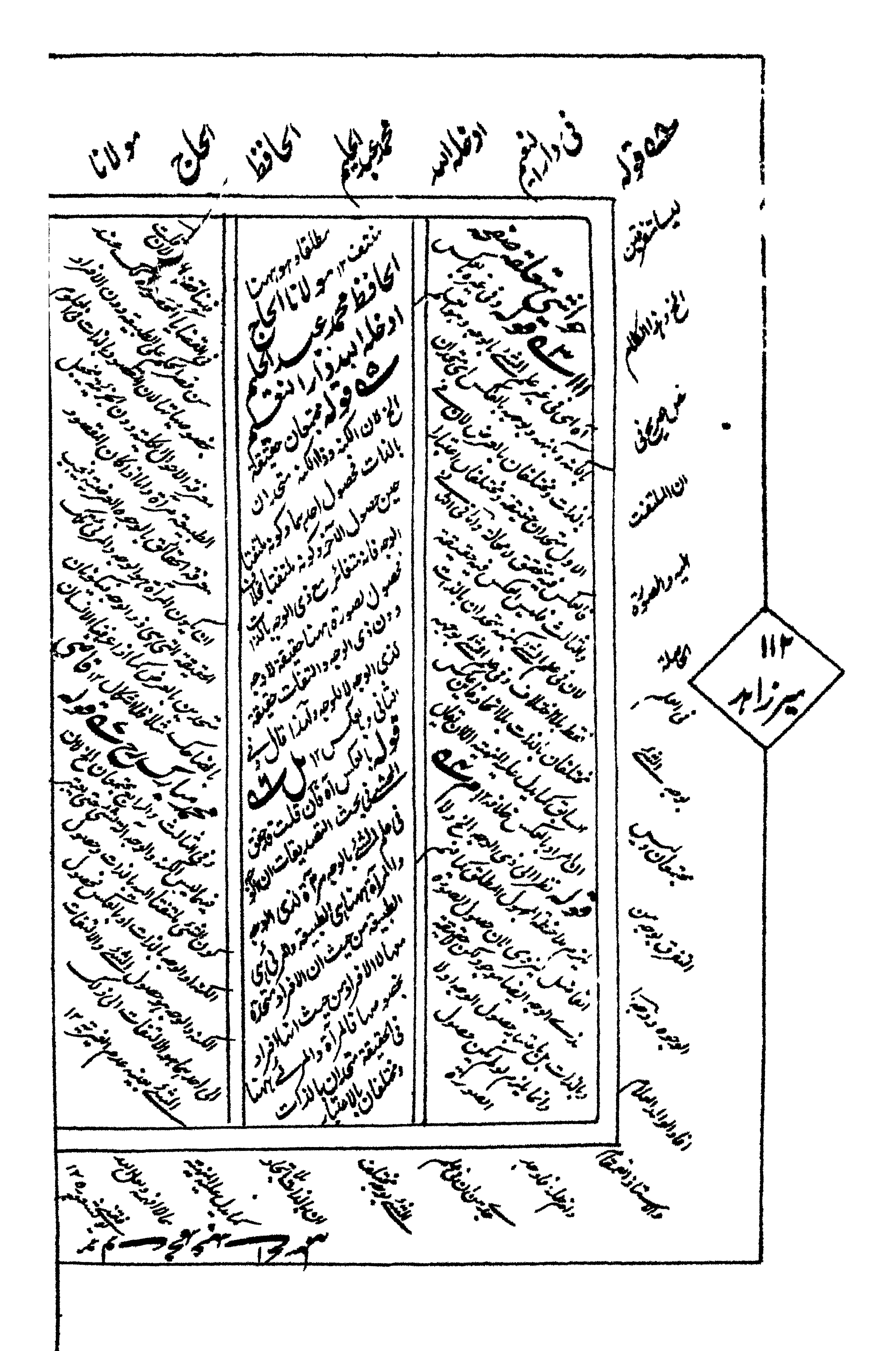
الوجه وحصول الصورة تتخلف عن الملاحظة فيه نظرا الى ذي الوجه

ع قد سبق ان التصور على انحاء تصور الشيء بالكنه والثاني تصور الشيء

بالوجه والثالث تصور كنه الشيء والرابع تصور وجه الشيء فالملتفت اليه والصورة

الحاصلة في الاول مجتمعان حقيقة ومتفرقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث

والرابع مجتمعان ليسا متفرقين لا حقيقة ولا اعتبارا ١٢ منه



حشي قوله في دار النعيم ادخله الله محمد عبد الحليم الحافظ الحاج مولانا

منتخب ١٢ مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله دار النعيم

قوله متحدان حقيقة الخ لان الكنه وذا الكنه متحدان بالذات فحصول احدهما عين حصول الآخر وكونه بالنفس فلا تغاير مع ذي الوجه فحصول الصورة ههنا حقيقة لا وجه لذي الوجه والتغايرات حقيقة الخ



للملاحظة وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا

والجملة الاجتماع بينهما اذا كان الشئ والصورة متحدين بالذات

والافتراق بينهما اذا كانا مختلفين بالذات فافهم قوله كما فى معانى

الحروف وغيرها اى الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة

كما فى معانى الحروف وغيرها كما فى النسبة التامة الخبرية

والانشائية والنسبة الناقصة الاضافية والتوصيفية

قوله و اعلم آه اعلم ان الفكر يطلق على ثلثة معان الاول

حركة النفس فى المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب ولا د

يقابله التخييل وهو حركتها فى المحسوسات والثانى الحركة من

المطالب الى المبادى ومن المبادى الى المطالب اى مجموع الحركتين



وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه الى المنطق وبازائه الحدس
فانه انتقال من المطالب الى المبادي دفعة ومن المبادي الى المطالب
كذا اعني مجموع الانتقالين على ما صرح به في النمط الثالث من شرح
الاشارات وغيره والثالث الحركة الاولى فقط وهي ربما انقطعت وربما
تمادت ولحقت بالثانية فهذا هو الفكر الذي يقابله الضرورة
فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا يحصل نوع
من الضروري لكنهم لم يجعلوه في اعداده لكونه نادر الوقوع
غير متحقق في العلوم على ما نقل في شرح الاشارات عن المعلم
الاول وقد اصطلح المتاخرون على ما يلزم الحركة الثانية



ففسر والفكر بترتيب امور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير

حاصل ويرد عليه ان كثيرا ما يقع الحركة الاولى بدون الثانية

فيلزم الواسطة بين الضروري والنظري الا ان يفسر الحدس

بالانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة سواء كان مع الحركة

الاولى او بدونها ويجعل الحدس مقابلا للفكر بالمعنى الثالث

مقابلة تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة نظرا الى ان الانتقال الاول

انتقال من المعلول الى العلة والثاني من العلة الى المعلول

عن تفسير الحدس بذلك لئلا يلزم الواسطة بين الضروري والنظري ويجعل الحدس

للمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا يفوت مقابلة الضروري للمعنى التام اما معتبرا

لكن لا يخفى انه ح لا يكون مقابلة الضروري للمعنى الثالث على نحو واحد منه



ثم القول بان النظر كالمرادف للفكر اما بحسب كل معنى من معانيه او

بحسب بعضها او على كل تقدير فيه اشارة الى تغاير اعتباري بينهما باد

ملاحظة ما فيه الحركة معتبر في النظر وغير معتبر في الفكر

وربما يقال ان اطلاق الحركة ههنا على سبيل التجوز والتشبيه

لان الحركة تقتضي ان يكون للمتحرك في كل آن فرض فرد من المقولة

التي فيها الحركة لا يكون ذلك الفرد له في الآن السابق

واللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد

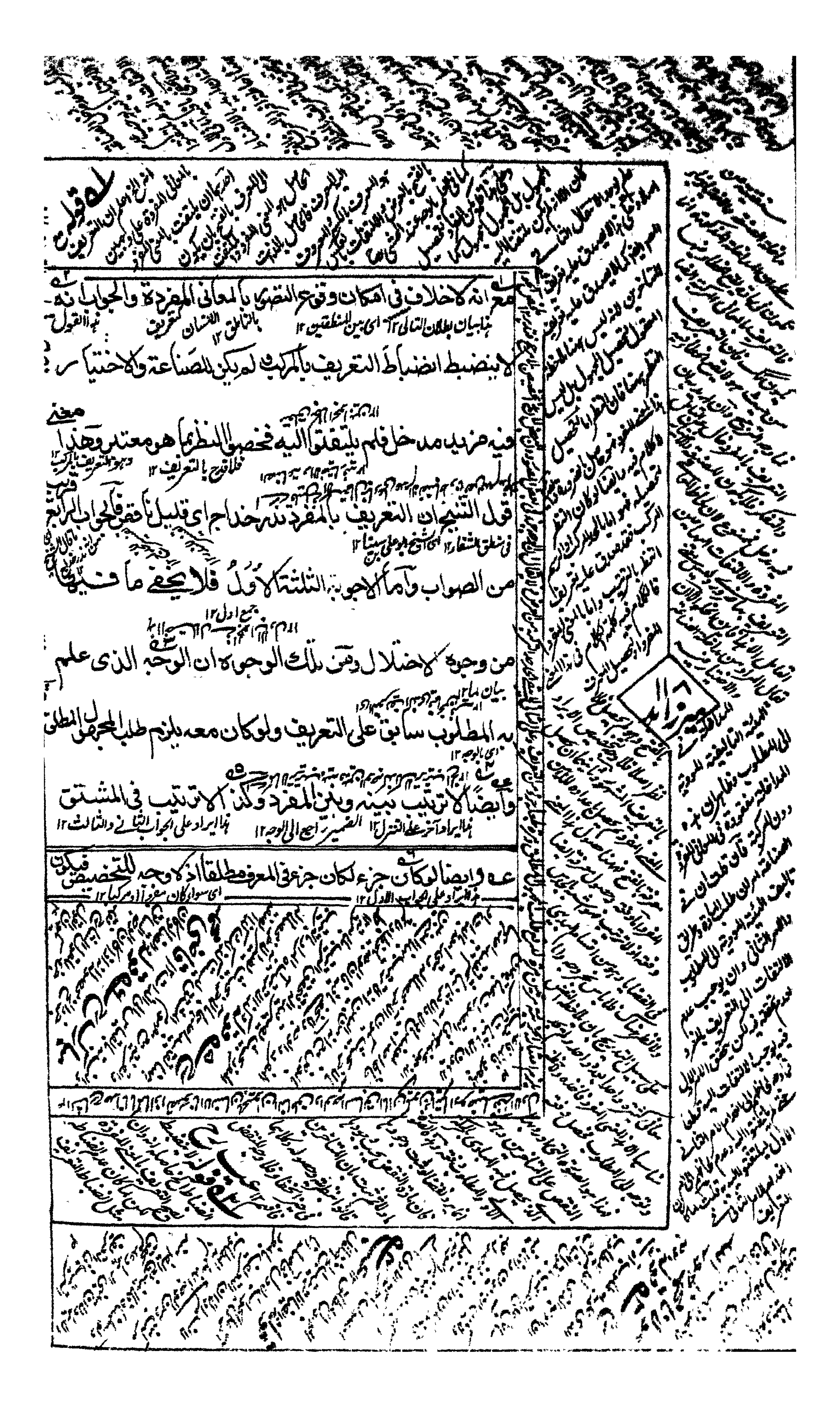
وهي ليست موجودة بالفعل لا جميعها ولا بعضها والا يلزم

انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين على الاول والترجيح

بلا مرجح على الثاني ومن المعلوم انه ليس



في الفكر لا علوما متناهية حاصلة بالفعل سيما في الرجوع
من المبادي الى المطالب فانت خبير بان الالتفات
والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت
في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة ثم فيه
الحركة ههنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهي امر
متجدد وانما افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها حاصلة في
الخزانة امرا ثابتا ولها بالفعل افراد متناهية فالقول بنفي الحركة
ههنا نشأ من قلة التفكر كيف وفي الفكر انتقال من المطالب الى المبادي
ومن المبادي الى المطالب على سبيل التدريج فتدبر قوله واورد عليه
الخ هذا الايراد على تفسير النظر بالترتيب انه لا يشمل التعريف بالمفرد



مع انه لا خلاف في امكان وقوع التصور بالمعاني المفردة والجواب انه
لا ينضبط انضباط التعريف بالمركب لم يكن للصناعة ولا اختيار
فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه فخصوا النظر بما هو معتبر وهذا
قول الشيخ ان التعريف بالمفرد نزر خداج اي قليل ناقص فالجواب الرابع
من الصواب واما الاجوبة الثلثة الاول فلا يخفى ما فيها
من وجوه الاختلال ومن تلك الوجوه ان الوجه الذي علم
به المطلوب سابق على التعريف ولو كان معه يلزم طلب المجهول المطلق
وايضا لا ترتيب بينه وبين المفرد وكذا لا ترتيب في المشتق

وايضا لو كان جزء لكان جزء في المعرف مطلقا اذ لا وجه للتخصيص فيكون



لا ينبئ الذات والصفة ولا من المشتق والعربية قوله وهي مركبة الخ اعلم

ان في المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو المعنى المشهور

وذهب اليه اهل العربية والثاني انه مركب من المشتق منه والنسبة فقط وذهب

اليه السيد قدس سره واستدل عليه بان مفهوم الشيء غير معتبر في المشتق والا لكان [illegible]

العام داخلا في الفصل ولانها يصدق عليه ولا لانقلاب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك

الحد التام مشتملا عليه وان كان ذاتيا لزم اعتبار جزء واحد مرتين وهو غير جائز وان كان

عرضيا فلا يكون الحد التام حدا تاما هذا خلف على انه لو كان معتبرا في المعرف وكان

جزءا منه لكان معتبرا في كل معرف وجعل جزءا منه فيغني اذا انقص المطلق [illegible]

ثم ذاتياته باسرها وعرضها يلزم كون العرض جزء الحد التام فان هذا التعريف

تعريف بالحد التام عندهم [illegible] منه ١٢



للانسان مثلاً فان الشئ الذي له الضحك هو الانسان وثبوت

الشئ لنفسه ضروري وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلاً

بل يعبر به عن الفصل وما ذكره من لزوم الانقلاب ففيه ذهول

عن القيد والثالث انه معنى بسيط لا تركيب فيه واختاره المحشي

وقال انه يعبر عن معنى الاسود والابيض ونحوهما بالفارسية بسياه

وسفيد ونظائرهما ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا

والا لكان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض والثوب

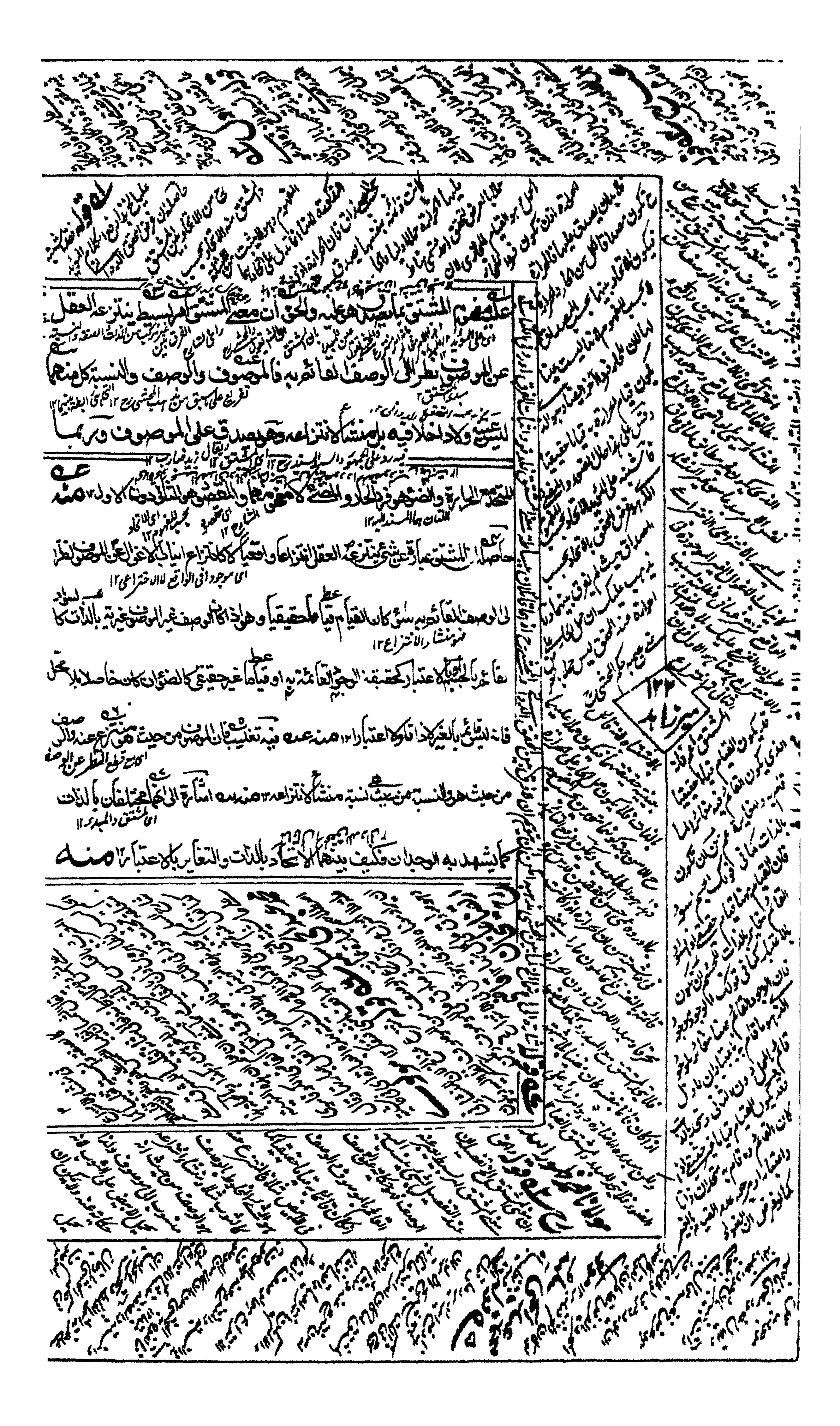
الثوب الابيض وليس بينه وبين المشتق منه تغاير بحسب الحقيقة

مع ان دخول النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية في حقيقته غير معقول



فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرض ومشتق واذا اخذ بشرط
لا شيء فهو عرض ومشتق منه واذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب ابيض
مثلا وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض
القائم بالثوب صحيحا وهو معلوم الانتفاء بالضرورة وكذا يرد على قولهم
الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها كانت حرارة وحارا والضوء اذا كان
قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا فقد اشتبه

عليه اي في اثبات اتحاد مفهوم المشتق والمشتق منه امره انه مستبعد
كيف ويعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي وعن الابيض بسفيد احتراز
عن البياض بنفسه منه للعمه وذلك لان مصداق حمل المشتق على شيء قيام مبدء الاشتقاق
قياما حقيقيا وهو اذا كان مبدء الاشتقاق مغايرا لذلك الشيء او قياما غير حقيقي
وهو اذا كان نفسه ولا شك انه لا قيام في البياض القائم بالثوب منتف منه فهو لا



١٤٢ میرزاهد

علیه صدق المشتق بما یصدق هو علیه والحق ان معنی المشتق امر بسیط ینتزع عنه العقل
عن الموصوف نظرا الی الوصف القائم به فالموصوف والوصف والنسبة کل منهما
لیس عینه ولا داخلا فیه بل منشأ لانتزاعه وهو یصدق علی الموصوف وربما

یتحد الحارة والضحی هو فی الحار والمضیء لا معنی مغایر والمضیء هو المتلألئ دون الاول ١٢ منه

حاصله ان المشتق عبارة عن شیء ینتزع عنه العقل انتزاعا واقعیا لا کالانتزاع ابیا الخیال عن الموصوف نظرا
الی الوصف القائم به سواء کان القیام قیاما حقیقیا وهو اذا کان الوصف غیر الموصوف مغایرة بالذات کا
لقائم بالجسم لا عبارا لحقیقة الجسم القائم به او قیاما غیر حقیقی کالضوء ان کان حاصلا بلا محل
فانه لیس قائما بالغیر لا ذاتا ولا اعتبارا ١٢ منه عفی عنه فیه تغلیب فان الموصوف من حیث هو منتزع عنه والنسبة
من حیث هو والنسبة من حیث نسبة منشأ لانتزاعه ١٢ منه اشارة الی انهما متحدان بالذات
کما یشهد به الوجدان فکیف یتغایر الاتحاد بالذات والتغایر بالاعتبار ١٢ منه



يصدق على الوصف والنسبة فتأمل قوله ولذلك علل الخ ولانه

ليس في تحصيل النظر دخل وتأثير كما يشهد به الوجه ان التسليم والترتيب

في التعريف المشهور يوهم ذلك وان كان المراد منه ملاحظة مخصوصة

قوله معلوما كان الخ التعريف المشهور لكون المعلوم مأخوذا فيه يوهم

تخصيص بالمعلوم المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب وان كان

المراد منه المعنى الاعم ففيه اشارة الى وجه اخر للعدول قوله

كما نبه عليه السياق وهو قوله وقد يقع فيه الخطاء اه فان الخطاء هو عدم

موافقة الغرض قوله سيما وقد تنبه بالغاية اه وهي قوله لتحصيل المجهول

فان الغاية لا تكون الا ما هو حاصل بالاختيار قوله فلا ينتقض بتعقل



المبادي المرتبة دفعة الخ المراد بتعقلها تعقلها لا من حيث الكثرة

وبالترتب تقديم بعضها على بعض لا بحسب الزمان فلا ينافي حصولها في

الآن قوله لانه ليس يحصل النفس الخ اذ لو كان بالقصد لما قلنا لا حرساً

لان الحركة الفكرية لا تتخلف عنه لكونه مبدأ اخيرا من مباديها

قوله ليستنبط منها آه اي ليستنبط منها احكام جزئيات موضوعها

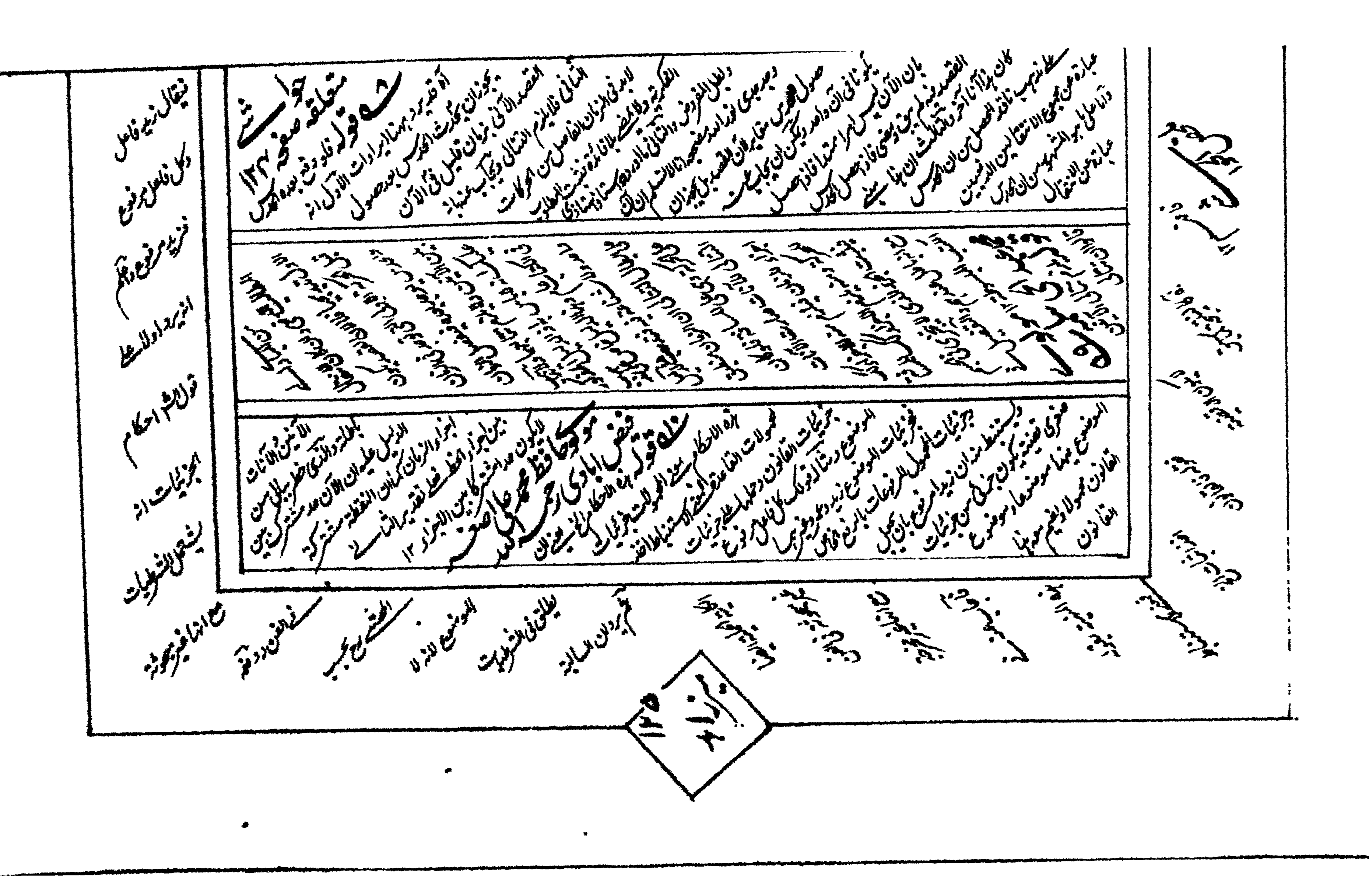
استنباطا بالبداهة او بالاكتساب بان يجعل تلك القاعدة كبرى

لصغرى سهلة الحصول ولا احتياج الى الاستنباط منها

عه لا يخفى ان حدث في الفضل فلو فتح نعمة الحمد الخ لا نبين منه

هذه الاحكام جزئيات لحكم القانون فالمراد بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط اخذ اثبات جزئيات

محمول القانون لجزئيات موضوعها لتنبيه الدليل فالقانون لا يكون الا قضية حملية موجبة كلية



حواشی متعلقه صفحه ۱۳۲

۱۲۵

میرزاهد



انما هو فى النظريات التى يقع فيها الخطاء فاذا قيست النظريات الى
القواعد المنطقية تنقسم الى ثلثة اقسام فافهم قوله على انه لو كفت
الخ علاوة تحاصلها ان وقوع الخطاء يستلزم عدم كفاية الفطرة
فان عدم كفاية الفطرة المخصوصة يستلزم عدم كفايتها من حيث
هى فلا حاجة الى اثبات عدم كفايتها فان قلت الفطرة تعصم
عن الخطاء بشرط عدم اهمالها وبمنع العوارض عنها كما ان المنطق
عنه وبذلك لو لم يستلزم يلزم اجتماع الكفاية وعدمها فى الفطرة المخصوصة لانه ح
الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هى فتكون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد
ويمكن وضع قاعدة كلية وهى ان كل ما هو لازم للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكل ما هو
للفرد من السلوب البسيطة المحضة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن السلب المحض للطبيعة لكان ثابتا للمسلوب
منه الفرد فان ما هو ثابت للطبيعة من حيث هى فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب



يعصم عنه هذا الشرط فلا فرق قلت لو سلم ذلك

فالفرق ان هذا الشرط في الفطرة ليكاد لا يمكن وفي المنطق ممكن

على ما يشهد به الفطرة السليمة قوله اذ لا حاجة اليه في بيان

الحاجة الخ لان الاحتياج الى هذا الحديث انما هو في جواب

المعارضة المشهورة على بيان الحاجة لا في نفس بيان

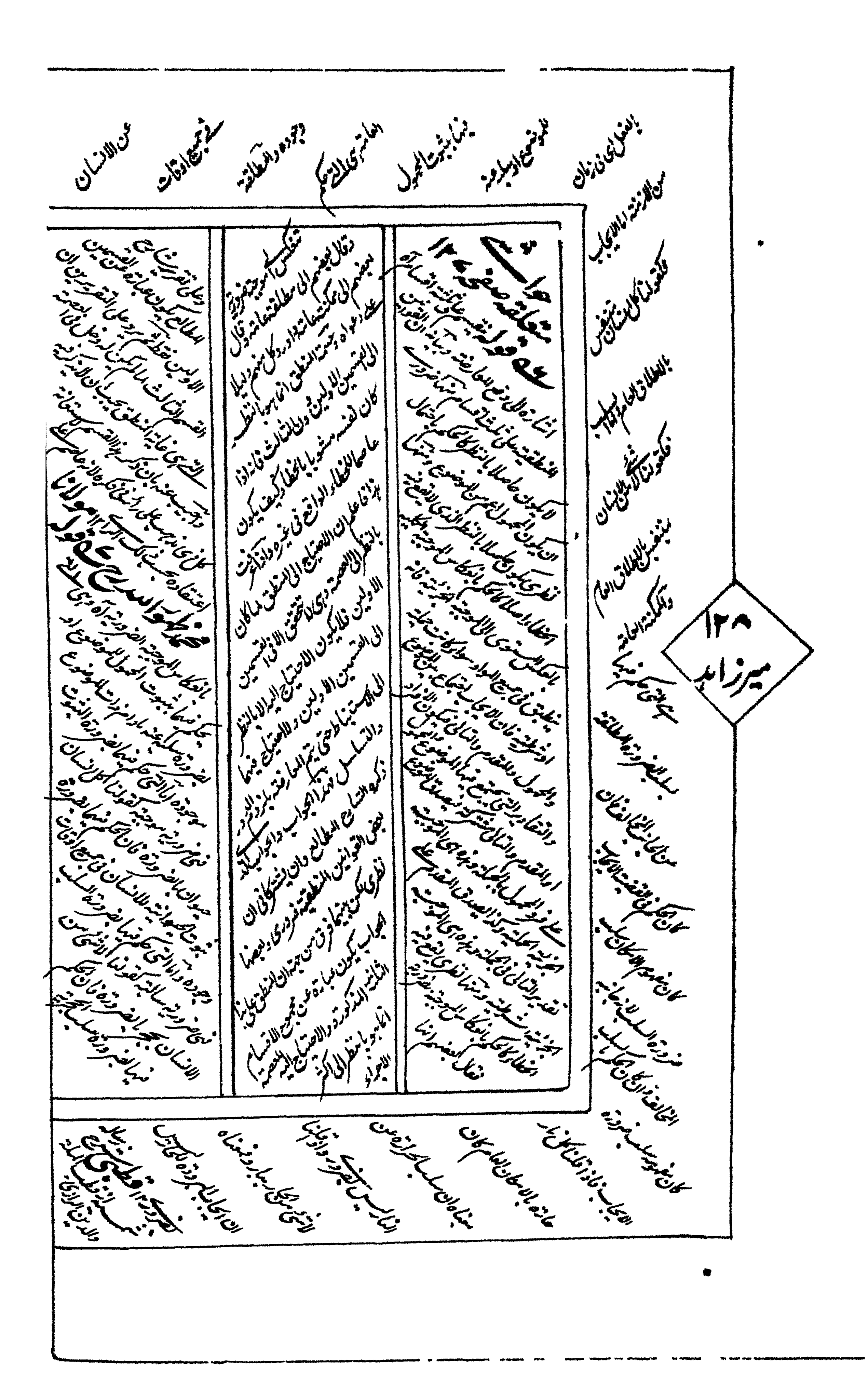
الحاجة واعلم ان المنطق ينقسم على ثلثة اقسام ضروري

كالحكم باحتمال المحمول للعموم ونظري لا يقع فيه الخطاء كا

بانعكاس الموجبة الكلية جزئية ونظري يقع فيه الخطاء

كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعض المنطقيين ضرورية

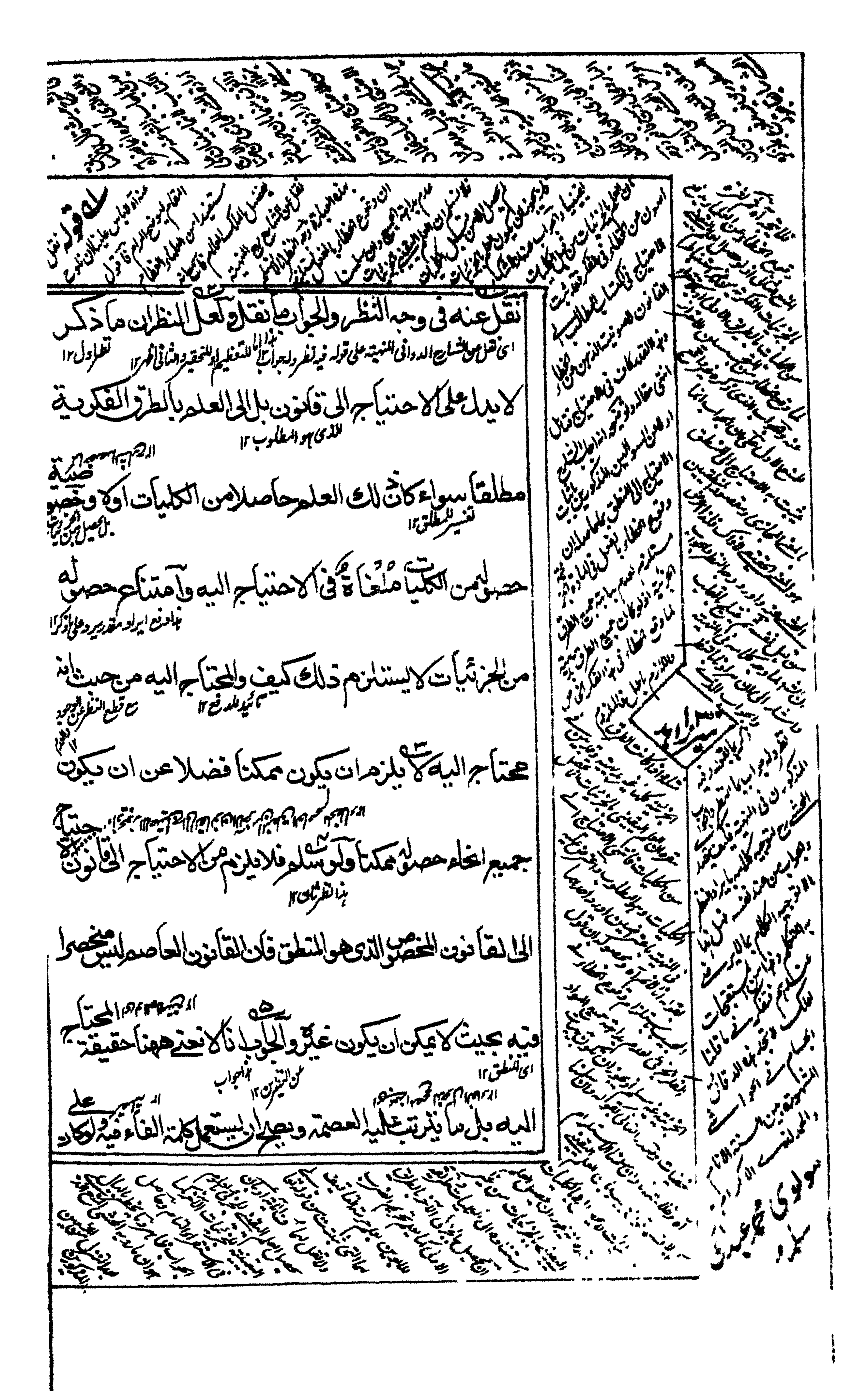
وعند بعضهم مطلقة وعند بعضهم ممكنة والمنطق عاصم بالنظر الى القسمين الاولين





قوله فان قلت آه انت تعلم ان وقوع الخطاء بالفعل فكر جزئی لیستلزم احتمال وقوعه فی الافكار وهو لیستلزم الاحتیاج الی العاصم بالطرق الفكریة وصونها على الوجه الكلی ثم المنع الذی قبل التنزل فی كثیر من النسخ الظاهر انه غیر وارد فان التمیز یحصل بین الخطاء والصواب من العلم بالطرق سواء كان على الوجه الجزئی او الكلی والمنع الذی بعده انما یصح اذا كان المراد من الاحتیاج حقیقته واما اذا ارید منه ما یطلق علیه ولو على التجوز فلا كما لا یخفى

قوله قلت وقوع الخطاء آه ای وقوع الخطاء من العقلاء المتصدین للاحتراز عنه لیستلزم نظریة جمیع الطرق او بعضها فلا یحتاج منع الاستلزام على ما فی شرح المطالع فان البداهة لا تستلزم المعلق قوله فیه نظر وله جواب



نقل عنه فی وجه النظر والجواب ما نقل ولعل النظر ان ما ذکر

لا یدل علی الاحتیاج الی قانون بل الی العلم بالطرق الفکریة

مطلقا سواء کان ذلك العلم حاصلا من الکلیات او لا وخصوصیة

حصوله من الکلیات ملغاة فی الاحتیاج الیه وامتناع حصوله

من الجزئیات لا یستلزم ذلك کیف والمحتاج الیه من حیث انه

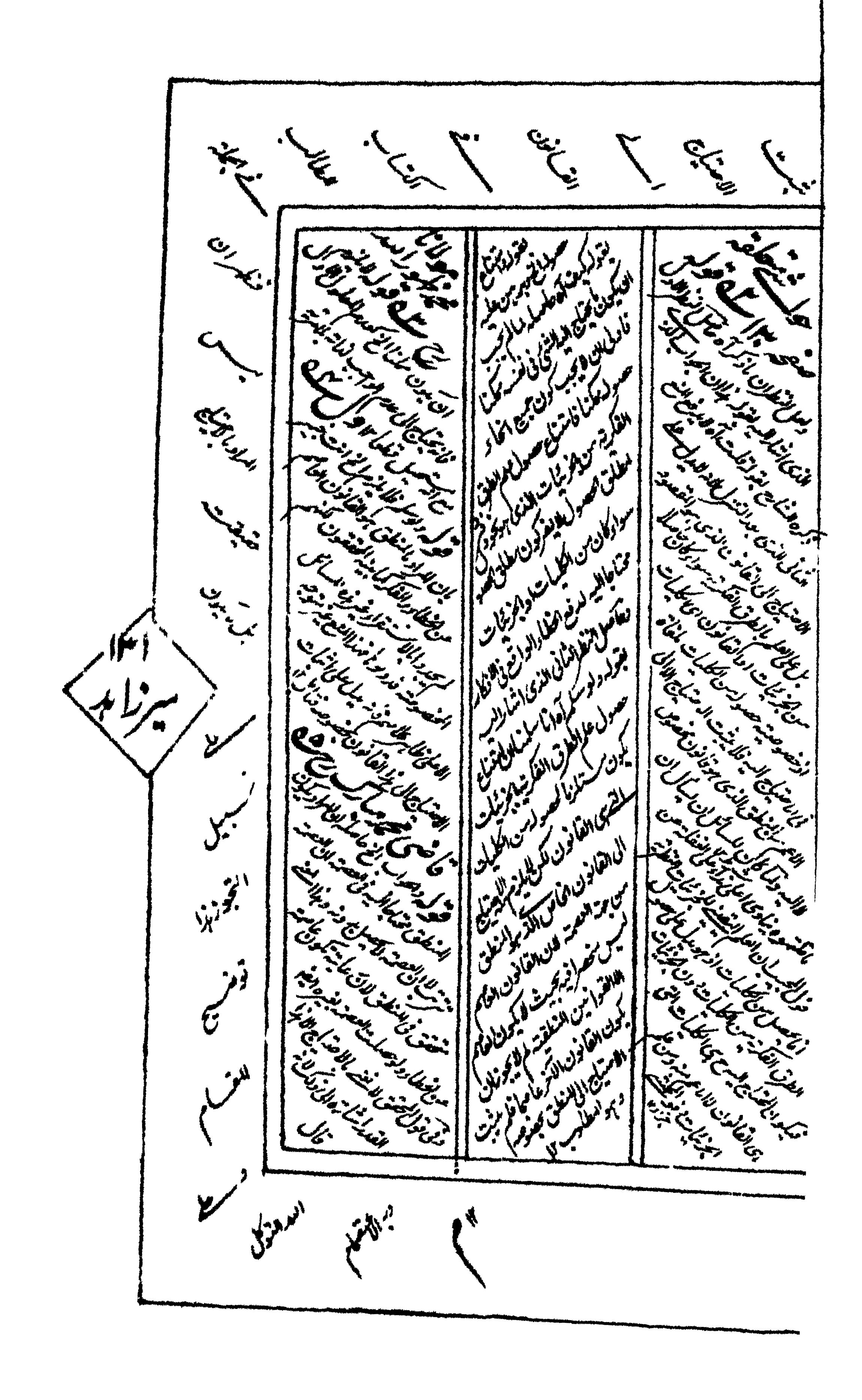
محتاج الیه لا یلزم ان یکون ممکنا فضلا عن ان یکون

جمیع انحاء حصوله ممکنا ولو سلم فلا یلزم من الاحتیاج الی قانون ما الاحتیاج

الی القانون المخصوص الذی هو المنطق فان القانون العاصم لیس منحصرا

فیه بحیث لا یمکن ان یکون غیره والجواب انا لا نعنی ههنا حقیقة المحتاج

الیه بل ما یترتب علیه العصمة وبعد ان یستعمل کلمة الفاء فیه وکاد علی





التصور كان قوله ولا نعني آه اشارة الى ذلك ولا شك ان هذا

المعنى متحقق في المنطق قياسا الى العصمة فتأمل ومن الله العصمة

والسداد ومنه الهداية والرشاد قوله ما يبحث فيه الى يبين

فيه اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له ومنسوبة

اليه بالدليل والتنبيه ويحمل هذه الاعراض بهذه الحيثية

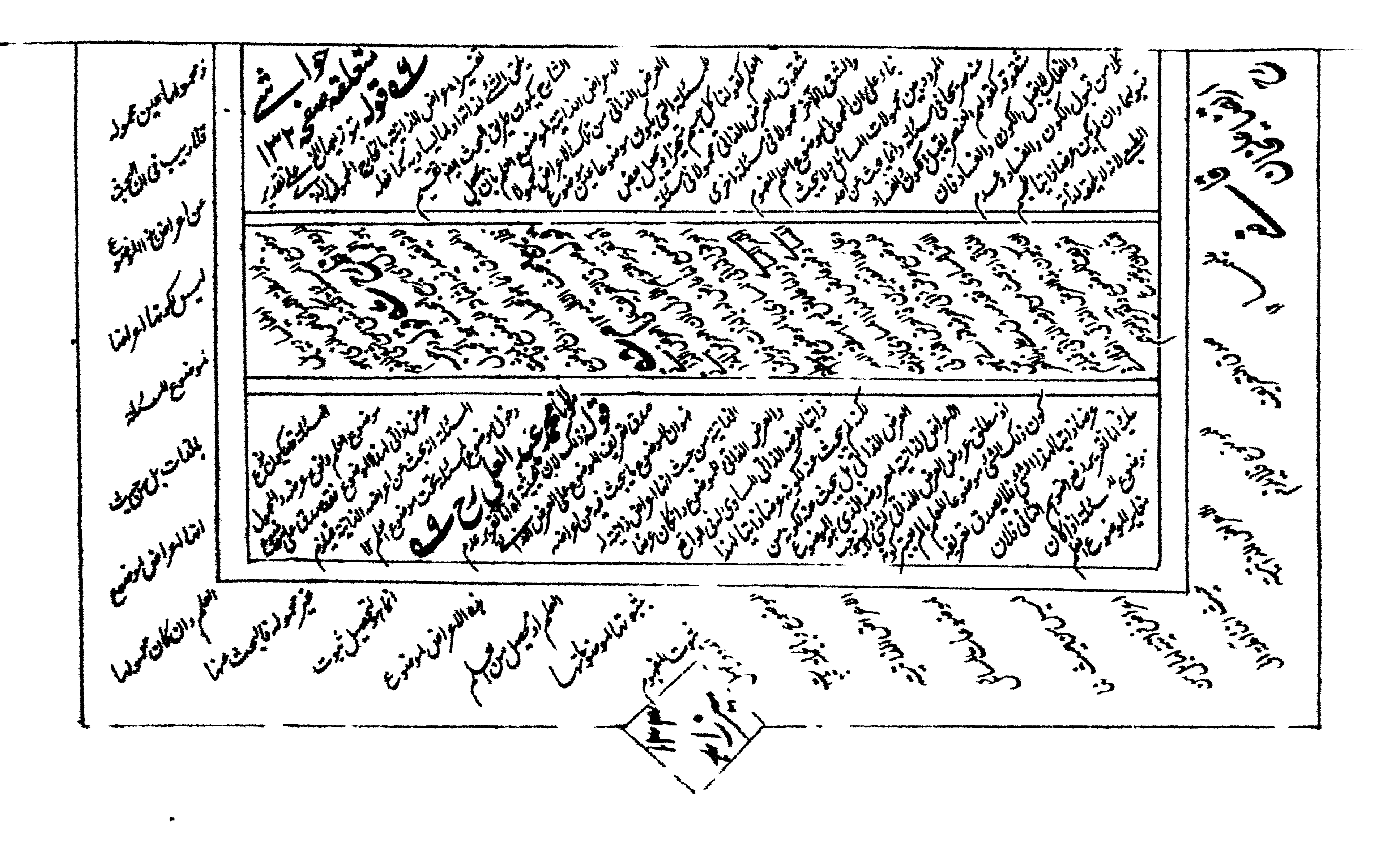
على موضوعات مسائله بتوسط نعتها عليها فان البحث والبيان انما هما

بالاستدلال والتنبيه مرجعهما الى المحمول دون الموضوع وطريقه التوزيع على

فلا يتوهم صدق التعريف على العرض الكائن فما يلحق الموضوع لذاته او لما يساويه

لذاته او لما يساويه ولا صدقه على موضوع المسئلة فانه قد يكون مغايرا لموضوع العلم

ومحموله عرضا ذاتيا وذلك لان الحيثية معتبرة هنا كما صرح به الشيخ





قوله اي يرجع آه هذا بالنظر الى ان مرجع البيان ومحط البحث

هو المحمول دون الموضوع كما مر او بالنظر الى الفرق بين محمول العلم

ومحمول المسائل كما سيأتي قوله وهي الخارج آه اراد بالحمل او اللحوق حمل

المواطاة اذ الحمل المعتبر في المسائل هذا الحمل وذكر المبادي في الامثلة

من قبيل التسامح صرح به السيد قدس سره في حاشية شرح

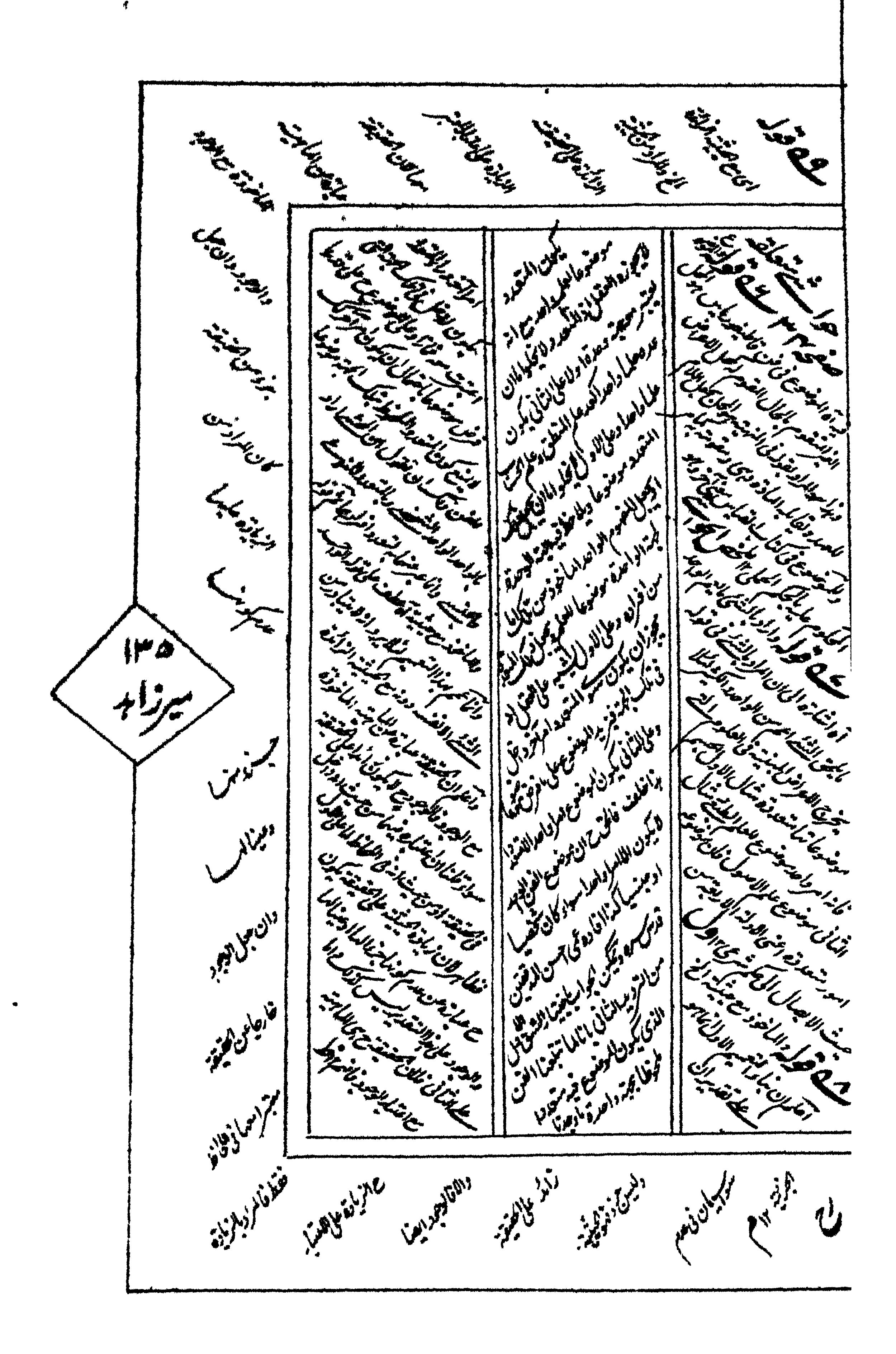
المطالع فالعرض بحسب اصطلاح فن البرهان غير العرض بحسب

اصطلاح قاطيغورياس كما ان الذاتي والموضوع فيه غير الذاتي

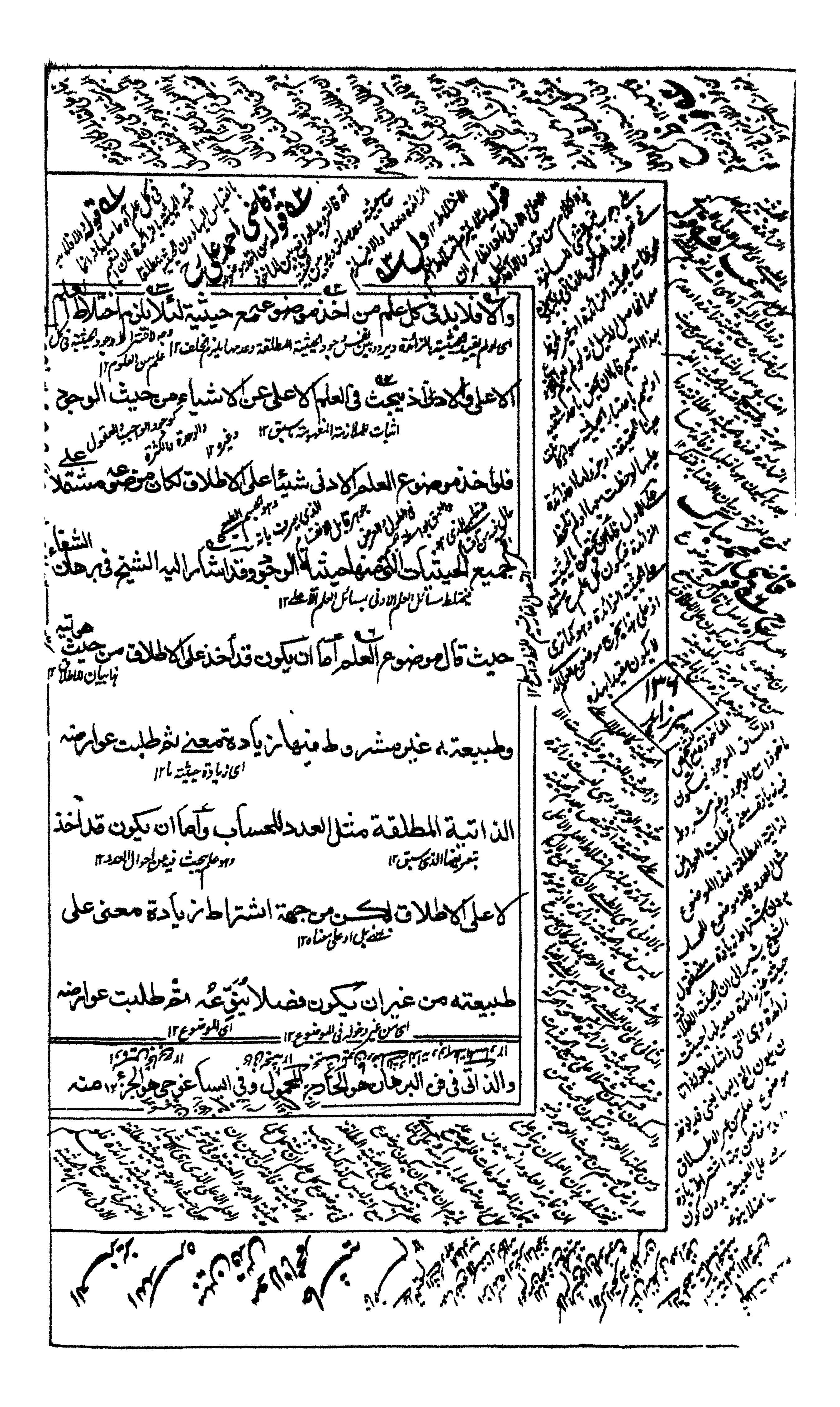
في ايساغوجي والموضوع في قاطيغورياس واراد بالشيء ما يعم الواحد

المتعدد والماخوذ مع حيثية وغير الماخوذ معها مع الحيثية الزائدة على حقيقته

ع موضوع فن كبرها هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وموضوع قاطيغورياس هنا



١٣٥
میرزاهد



والا فلا بدّ في كل علم من اخذ موضوعه مع حيثية لئلا يلزم اختلاط العلم

الاعلى والادنى اذ يبحث في العلم الاعلى عن الاشياء من حيث الوجود

فلو اخذ موضوع العلم الادنى شيئاً على الاطلاق لكان موضوعه مشتملاً على

جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود وقد اشار اليه الشيخ في برهان الشفاء

حيث قال موضوع العلم اما ان يكون قد اخذ على الاطلاق من حيث هو هو

وطبيعته غير مشروط فيها زيادة معنى ثم طلبت عوارضه

الذاتية المطلقة مثل العدد للحساب واما ان يكون قد اخذ

لا على الاطلاق لكن من جهة اشتراط زيادة معنى على

طبيعته من غير ان يكون فصلا ينوّعه ثم طلبت عوارضه

والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول وفي ايساغوجي هو الجزء ١٢ منه



الذاتية التي تلحقه من تلك الحيثية مثل النظر في عوارض الاكر المتحركة

ومما ينبغي ان يعلم ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات ليست علة لحوق

الاعراض الذاتية ولا قيد للمعروضات بل علة للبحث عنها او قيد

لمعروضاتها في نظر الباحث مثلا الايصال في موضوع المنطق ليس

لعروض الجنسية والفصلية ونحوهما بان يكون متمما لعلتها

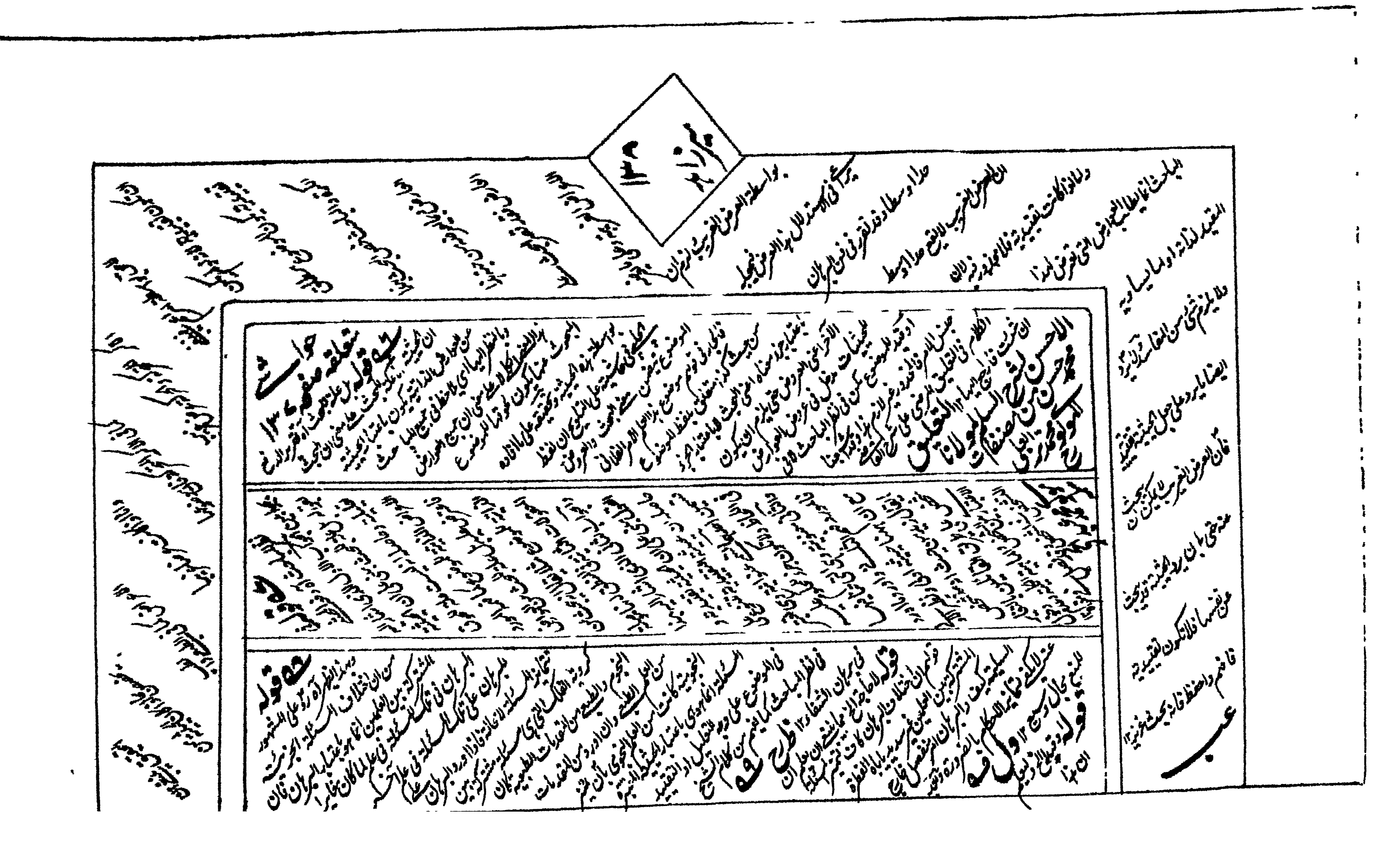
الفاعلية ولا قيد المعروضاتها بان يكون متمما لعلتها القابلية بل

سببا للبحث او قيدا للموضوع في نظر الباحث وبهذا يظهر انه

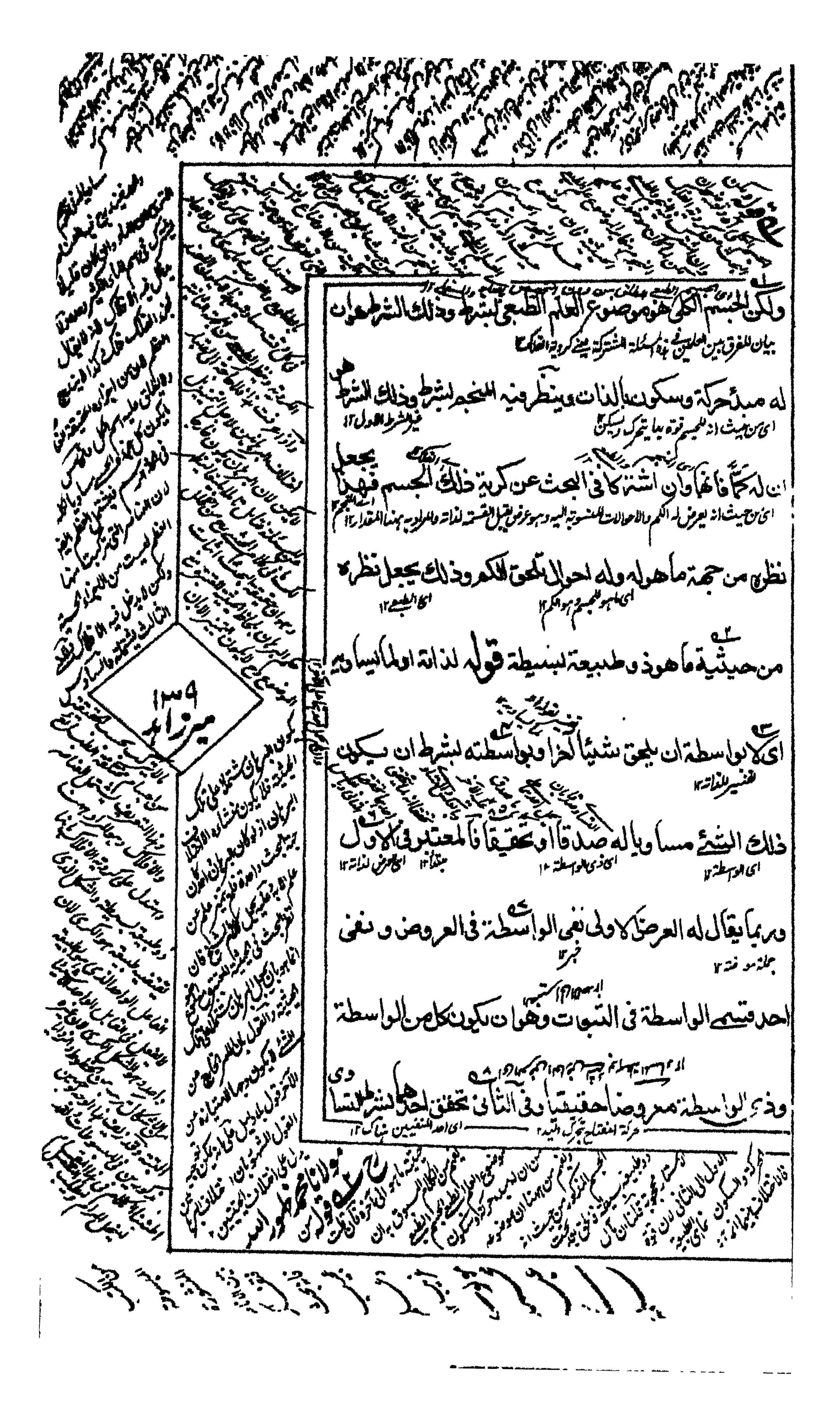
لا حاجة الى تمييز المسئلة المشتركة بين العلمين

باختلاف البرهانين على ما هو المشهور قال الشيخ رح في

برهان الشفاء جسم العالم او جرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا



حواشی



ولكن الجسم الكلي هو موضوع العلم الطبعي بشرط وذلك الشرط هو ان

بيان للفرق بين العلمين في هذه المسئلة المشتركة بينهما كروية الافلاك

له مبدأ حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط وذلك الشرط هو

اي من حيث ان للجسم قوة بها يتحرك ويسكن — غير الشرط الاول

ان له كما فانهما وان اشتركا في البحث عن كروية ذلك الجسم فهذا يجعل

اي من حيث انه يعرض له الكم والاحوالات المنسوبة اليه وهو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد بهذا المقدار

نظره من جهة ما هو له وله احوال تلحق الكم وذلك يجعل نظره

من حيثية ما هو ذو طبيعة بسيطة قوله لذاته اولما يساويه

اي لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر او بواسطته بشرط ان يكون

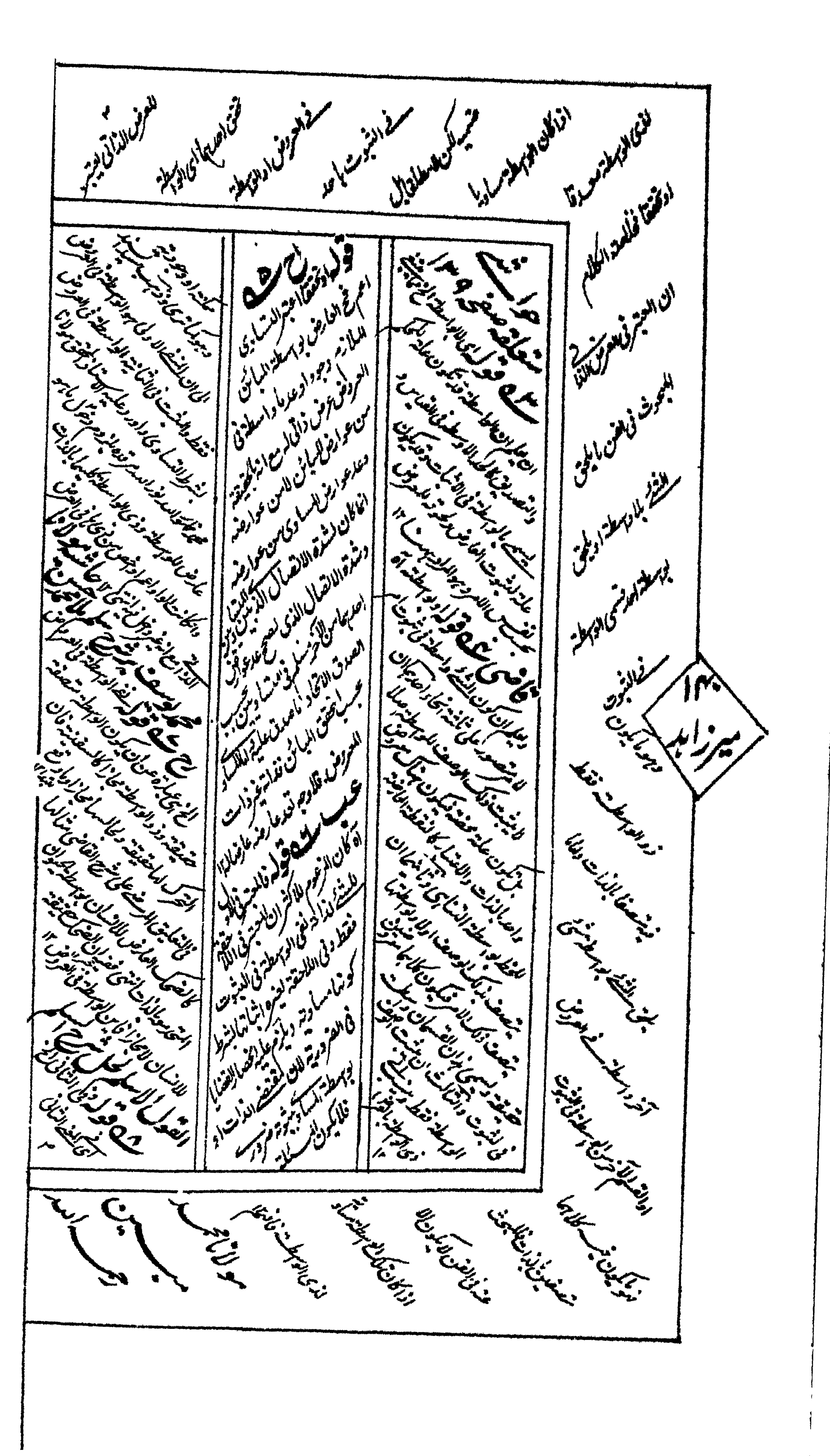
تفسير للذاته

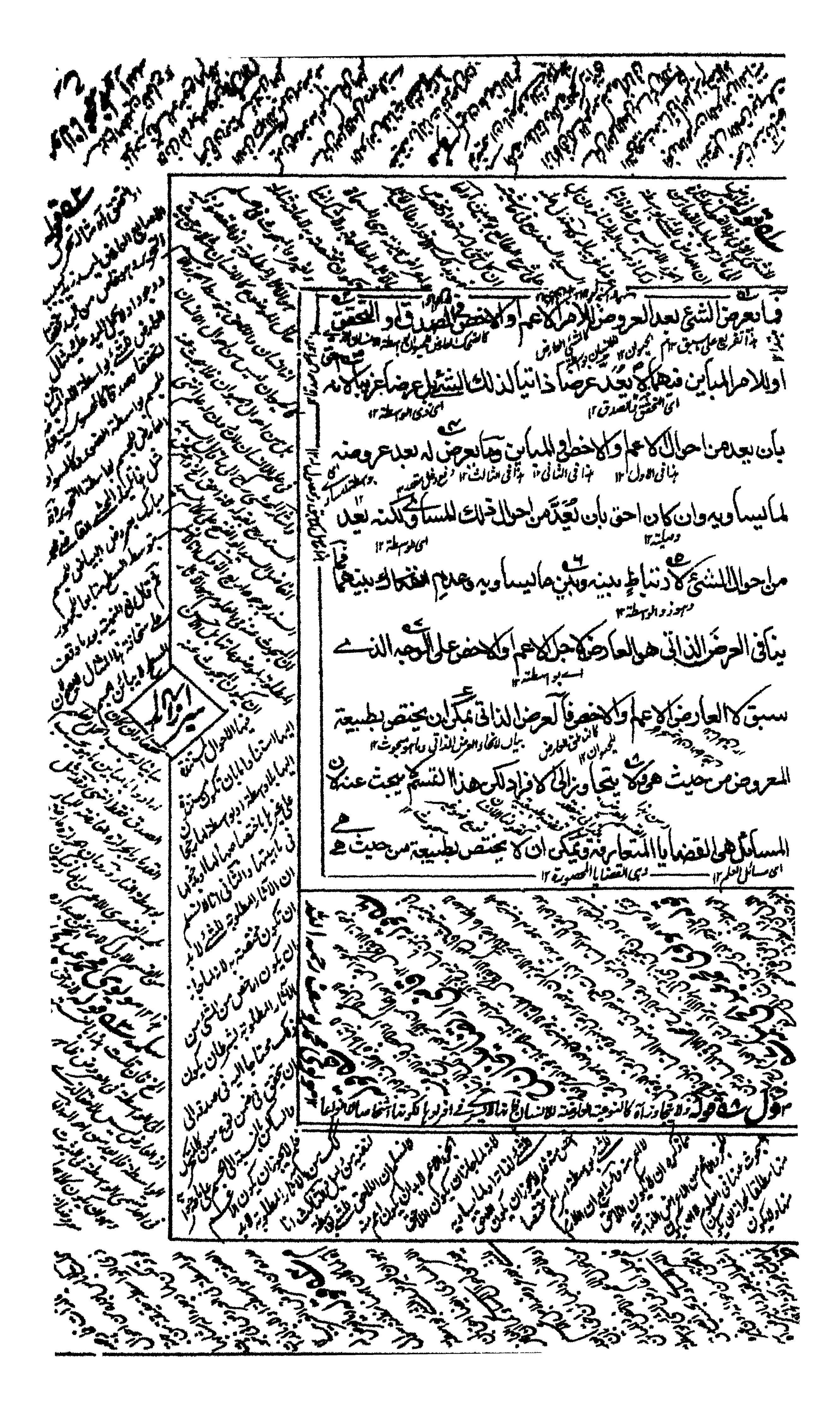
ذلك الشيء مساويا له صدقا او تحقيقا فالمعتبر في الاول

وربما يقال له العرض الاولي نفي الواسطة في العروض ونفي

احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل من الواسطة

وذي الواسطة معروضا حقيقيا في الثاني تحقق احد الشرطين التساوي





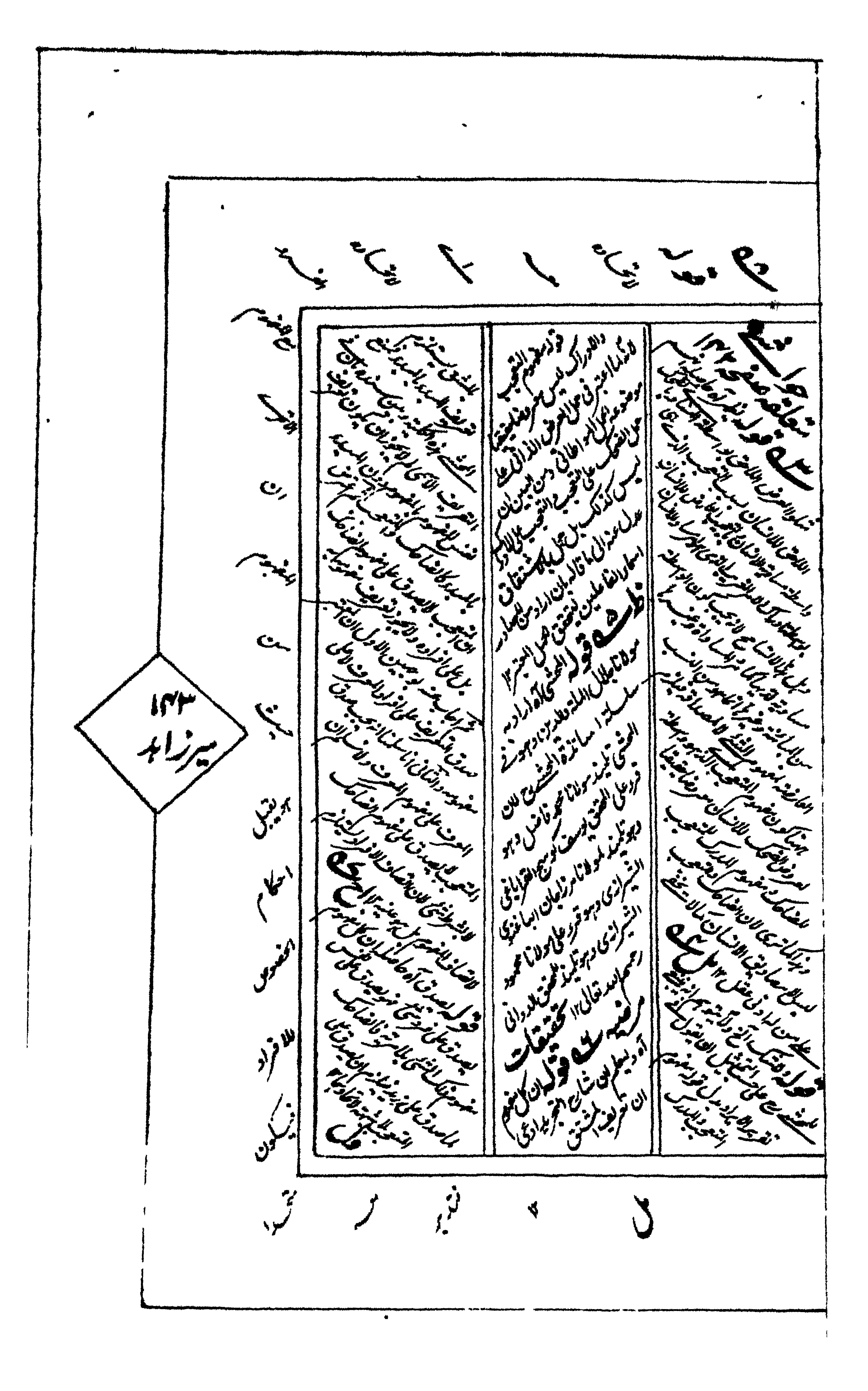
فما يعرض الشيء بعد العروض لامر الاعم او الاخص كالصدق والتحقق
او للامر المباين فيهما لا يعد عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل عرضا غريبا لانه
بأن يعد من احوال الاعم والاخص والمباين وما يعرض له بعد عروضه
لما يساويه وان كان احق بان يعد من احوال ذلك المساوي لكنه يعد
من احوال الشيء لارتباط بينه وبين ما يساويه وعدم انفكاك بينهما
ينافي العرض الذاتي هو العارض لاجل الاعم والاخص على الوجه الذي
سبق كالعارض للاعم والاخص فالعرض الذاتي يمكن ان يختص بطبيعة
المعروض من حيث هو ولا يتجاوز الى الافراد لكن هذا القسم لا يبحث عنه لان
المسائل هي القضايا المتعارفة ويمكن ان لا يختص بطبيعة من حيث هي



فيكون مساويا له او اعم او اخص مطلقا او من وجه وجاز ان لا تكون
هناك واسطة فى الثبوت اصلا او تكون وتكون مساويا له او
اعم او اخص منه مطلقا او من وجه بحسب الصدق او بحسب التحقق
وبما ذكرنا يظهر ان فى تمثيل اللاحق بواسطة المساوى كالضحك اللاحق
للانسان بواسطة التعجب واللاحق له بواسطة ادراك الامر الغريب
ونحوهما كما هو المشهور مسامحة لان المراد من الوسائط مفهوماتها
ضرورة ان المساواة وغيرها من النسب انما هي للمفهوم
ولا شك ان مفهوم المتعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا
للضاحك والمتعجب وما قال المحشي فى حاشية شرح التجريد
ان كل مفهوم يصدق على فرد شيء فهو يصدق على مفهومه لا بشرط شيء كالحاد معه

میر زاہد ۱۴۲

منہ مولوی محمد لطف الله رحمہ الله



حواشي صفحه ۱۴۲

۱۴۳

میرزاهد



دا فكانه اراد بمفهومه المفهوم الذاتي او اراد بالصدق على ذلك المفهوم

ما يشتمل الصدق لا على سبيل الحقيقة والا فلا يخفى انه لا يصح كيف

ومناط الصدق هو قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع والتحقيق

ان الامر المساوي ههنا من حيث نفس مفهومه عرض ذاتي

ومن حيث انه ماخوذ مع الطبيعة الانسانية ومتحد معها

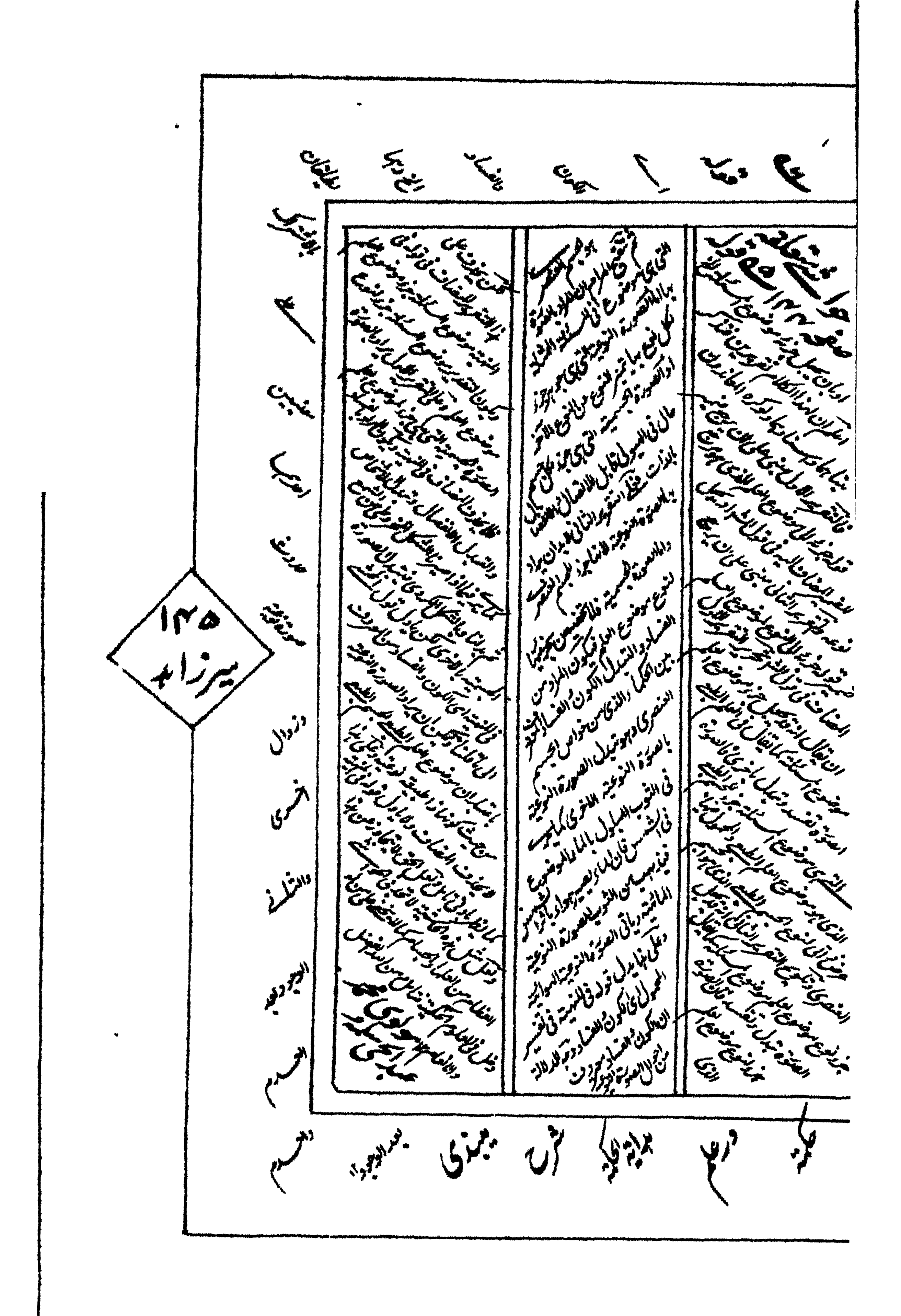
ولو بالعرض معروض لعرض ذاتي آخر فالمتعجب من حيث

هو لا بشرط شيء عرض ذاتي ومن حيث هو ماخوذ مع

الطبيعة الانسانية ومتحد معها معروض للضحك

فليتأمل قوله على ما ذكره المتاخرون

ع اي مناط الصدق والحمل والاتحاد ههنا قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع ١٢ ومنه





متعلق بتفسير الموضوع فان الشيخ فسر موضوع الصناعة في الشفاء

بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها الخ على ما سياتي ويحتمل ان

يتعلق بتفسير العرض الذاتي وحده او مع تفسير الموضوع وح اراد

بالمتاخرين جمهورهم واشار الى خلاف بعضهم حيث زعموا

ان ما يلحق الشيء بجزئه الاعم عرض ذاتي لا الى خلاف المتقدمين

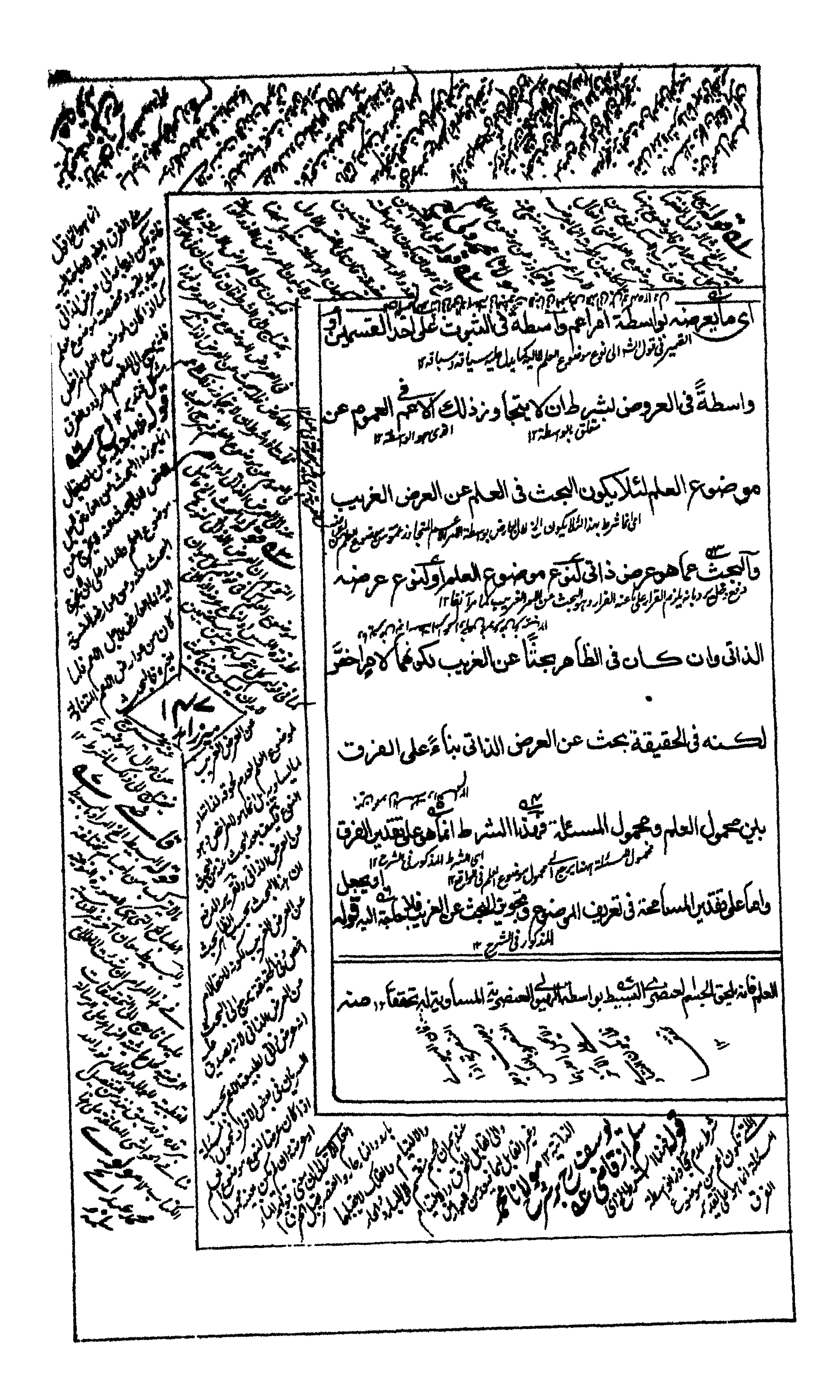
فان الشيخ قد وصف هذا التفسير في برهان الشفاء بانه

اشد تحقيقا قوله او بان يجعل نوعه آه او بان يجعل جزئه

موضوع المسئلة كما يقال الصورة تفسد وتبدل باخرى صرح

به المحقق الطوسي في شرح الاشارات قوله ما يعرضه لامر اعم اي ما يعرضه

عه موضوع المسئلة جزء لموضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع موضوع



اي ما يعرضه بواسطة امر اعم واسطة في الثبوت على احد القسمين او

واسطة في العروض لشرط ان لا يتجاوز ذلك الاعم في العموم عن

موضوع العلم لئلا يكون البحث في العلم عن العرض الغريب

والبحث عما هو عرض ذاتي لنوع موضوع العلم او لنوع عرضه

الذاتي وان كان في الظاهر بحثا عن الغريب لكونهما لامر اخص

لكنه في الحقيقة بحث عن العرض الذاتي بناء على الفرق

بين محمول العلم ومحمول المسئلة وهذا الشرط انما هو على تقدير الفرق

واما على تقدير المسامحة في تعريف الموضوع وتجويز البحث عن الغريب فلا حاجة اليه قوله

العلم فانه يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحققا ،، صنه



عرضه الذاتي الخ ههنا اربع صور الاولى ان يجعل عرضه الذاتي موضوع

المسئلة ويثبت له العرض الذاتي كقولهم كل حركة تنطبق على الزمان الثانية

ان يجعل العرض الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولهم

كل حركة تنقسم الى غير النهاية والثالثة ان يجعل نوع العرض الذاتي

موضوع المسئلة ويثبت له عرض ذاتي ومثاله ما ذكر فان المتحرك

بالحركتين المستقيمتين نوع للعرض الذاتي والسكون بينهما عرض ذاتي

والرابعة ان يجعل نوع العرض الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له ما يلحقه لامر

اعم كقولهم كل حركة بطيئة لا يتخلل السكون بينهما وبالجملة يكون موضوع

المسئلة موضوع العلم ونوعه وجزئه وعرضا ذاتيا ونوعه ف



وعرضًا ذاتيا لعرض ذاتي وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم وعرضا

ذاتيا لنوع العرض الذاتي وقد يكون محمولها عرضا ذاتيا له ولنوعه وعرضا ذاتيا

لعرض ذاتي وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتي

وربما يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض الذاتي

ونوع موضوع العلم مع العرض الذاتي ونوع موضوع العلم مع

عرضه الذاتي وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي مع ذلك العرض الذاتي

كما يقال هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبعي

وهل الحيوان المتحرك يخلو عن ارادة وهل الحيوان المريد

يتخلف حركته عن ارادة التحريك وهل بطوء الحركة

يتخلل السكون بينه والحاصل ان المدار على

١٢٩ ميرزاهد



ان لا يكون البحث خارجا عن موضوع العلم واعراضه الذاتية المنسوبة

اليه قوله وقد نص الشيخ الخ لا خلاف في ان ما يعرض الشيء لامر اخص

عرض غريب لموضوع العلم لا ينسب الى الموضوع ولا يبحث عنه في العلم

فالاعراض الذاتية في تعريف الموضوعات هي الاحوال المنسوبة وذكرها

بعدها اللبسات واما العوارض الذاتية في تعريف المسائل فكان المراد

منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد الموضوع المعروض على الاطلاق

فان العارض الذاتي منه ما يشمل افراد الموضوع على الاطلاق كالتحايز

ومنه ما يشملها على التقابل كالزوجية للعدد وقال بهمنيار في التحصيل

لو كانت الاعراض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يدخل كل علم في

ميرزاهد ١٥



كل علم وصار النظر فيه في موضوع مخصص ولكان العلم الجزئي

علما كليا ولما كانت العلوم متباينة قوله او مبنيا على الفرق الحاصل

ان موضوع العلم كما يكون عين موضوع المسئلة وجزئه كذا المحمول

العلم يكون عين محمول المسئلة وغيره كقولهم كل جسم فله حيز طبعي

وكل فلك لا يقبل الخرق فهذا على تقدير الغير يتمهد مردديين

محمولات المسائل المتقابلة اي مرجاء مبنيا فعلى كل تقدير العرض الذاتي

لموضوع العلم والمبحوث عنه في الحقيقة هو محمول العلم وانت تعلم ان

المفهوم المردد بين امتناع الخرق ومقابله مثلا من الاحوال الاعتبارية

وما يبحث عنه على ما يحكم به الضرورة احوال حقيقية وايضا يلزم



أن لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات والضرورة

تشهد بخلافه قال الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة

لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية وتحقيق المرام

ان المعتبر في موضوع العلم نفس الطبيعة من حيث هي هي لا من حيث

الخصوص ولا من حيث العموم فما يلحقها من حيث العموم

والخصوص فهو عرض ذاتي لها من حيث هي وان كان عرضا

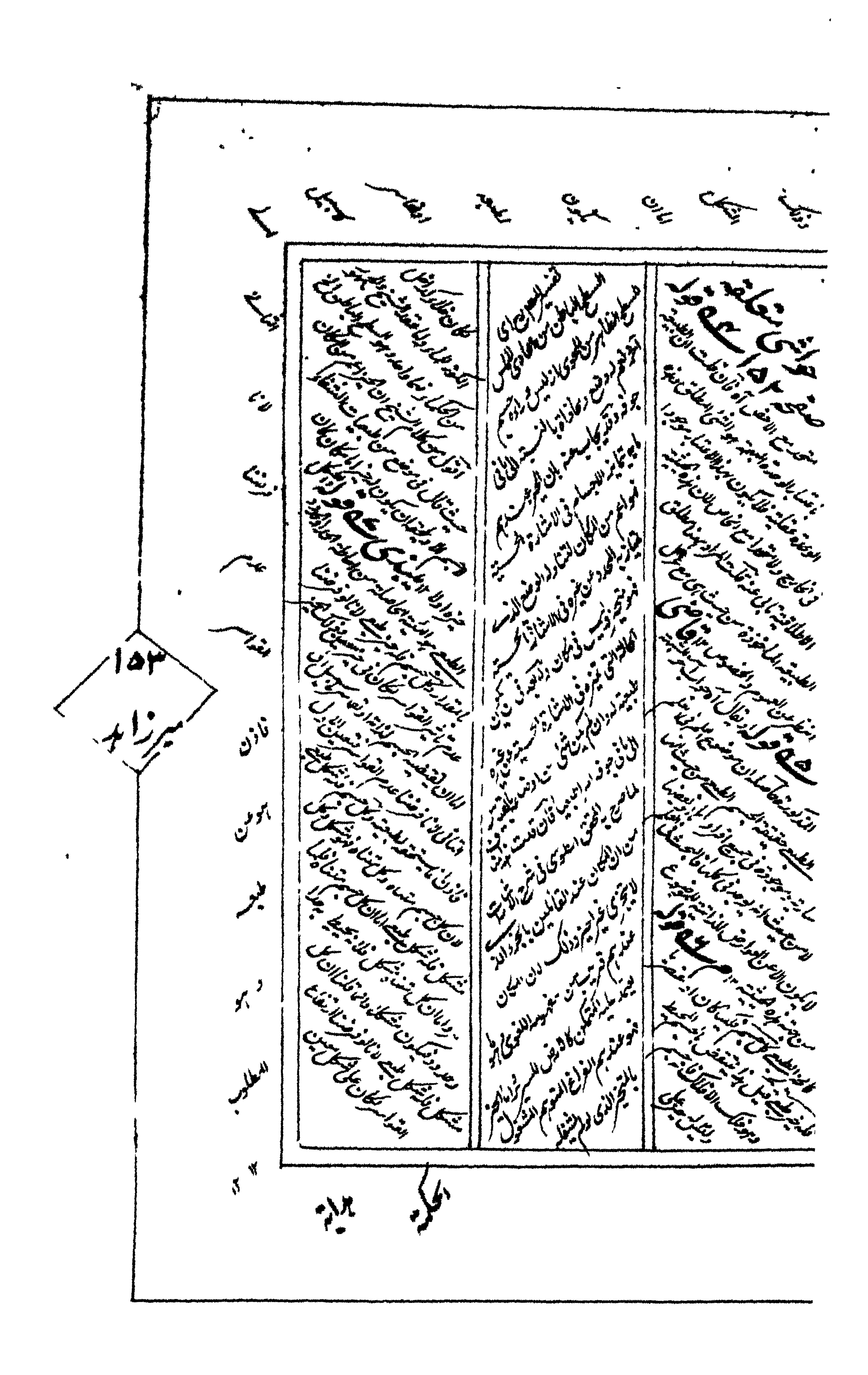
غريبا من حيث العموم او الخصوص مثلا موضوع العلم الطبعي

هو الجسم من حيث هو لا من حيث العموم او الخصوص فما يلحقه

من حيث العموم كالتحيز او من حيث الخصوص كالقوة اللامسة

اعراض ذاتية لطبيعته من حيث هو وان كانت اعراضا غريبة

ملخص الحواشي





لطبيعته العامة او الخاصة فالعارض لامر اخص ان اعتبر

اتحاد ذلك الاخص مع المعروض ولو بالعرض فهو من الاعراض

الذاتية وان اعتبر خصوصية والاحوال العارضة له من حيث

الخصوصية فهو من الاعراض الغريبة وهذا الاعتبار يجري

في العارض لامر اعم فان الاعم بوحدته المبهمة متحد مع

الاخص بالذات او بالعرض والاخص ليس كذلك فتامل

جيدا او يقال بان موضوع العلم هو حقيقة الجسم الطبيعي

من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها فيبحث في العلم عما هو

عرض ذاتي لموضوعه بهذه الحيثية فبعض اعراضه الذاتية يلحقه

من حيث هو سار في جميع الافراد كالحيز الطبيعي والشكل الطبيعي



وبعضها يلحقه من حيث هو سار في بعض الافراد كحركة الاسنان وتلع

الخرق فما ظن انه عارض لامر اخص هو ليس عارضا لامر اخص

هذا ما حصل لي في هذا المقام من الله الفضل والانعام

قوله فان قلت لا حاجة الى ذلك الخ مبنى السوال

على توهم ان الاشكال في العارض لامر اخص وحاصل الجواب

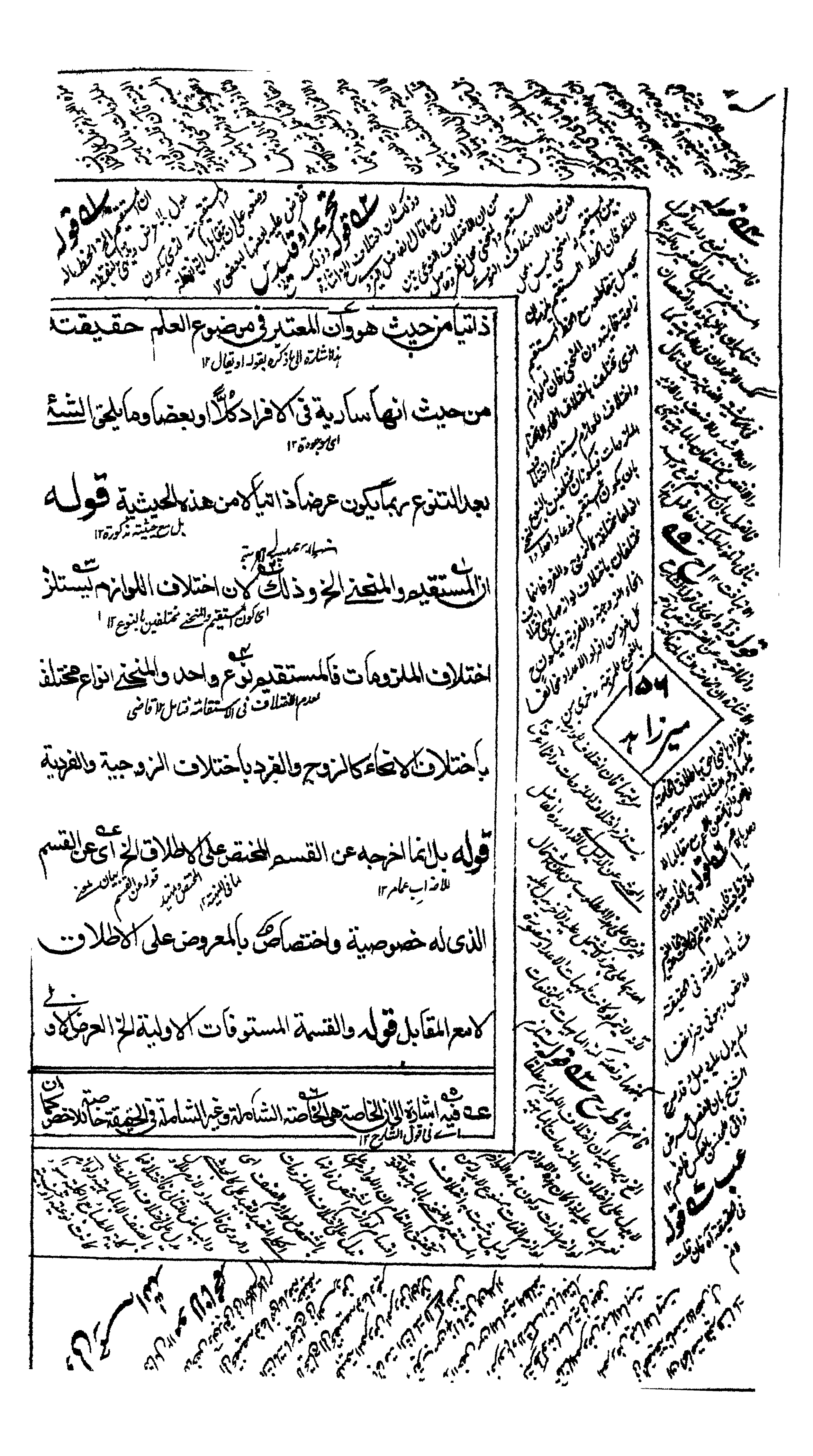
ان الاشكال انما هو في العارض لامر اخص فان ما يلحق الشئ بعد

تخصيصه نوعا ليس عرضا ذاتيا لذلك الشئ على ما صرح به

الشيخ وغيره وقد عرفت ان المعتبر في موضوع العلم نفسه

من حيث هو لا من حيث الاطلاق ولا من حيث الخصوص فما يلحق الشئ بعد التنوع

وان لم يكن عرضا ذاتيا لذلك الشئ من حيث هو لا ولكنه ربما يكون عرضا



ذاتيا من حيث هو وان المعتبر في موضوع العلم حقيقته

هذا اشارة الى ما ذكره بقوله او نقال ١٢

من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا وما يلحق الشيء

اي الموجودة ١٢

بعد التنوع ربما يكون عرضا ذاتيا لا من هذه الحيثية قوله

بل مع حيثية مذكورة ١٢

ان المستقيم والمنحني الخ وذلك لان اختلاف اللوازم يستلزم

اي كون المستقيم والمنحني مختلفين بالنوع ١٢

اختلاف الملزومات فالمستقيم نوع واحد والمنحني انواع مختلفة

لعدم الاختلاف في الاستقامة فتامل ١٢ قاضي

باختلاف الانحاء كالزوج والفرد باختلاف الزوجية والفردية

قوله بل انما اخرجه عن القسم المختص على الاطلاق الخ اي عن القسم

الذي له خصوصية واختصاص بالمعروض على الاطلاق

لا مع المقابل قوله والقسمة المستوفات الاولية الخ العرض لاو

ع فيه اشارة الى ان الخاصة هي الخاصة الشاملة وغير الشاملة في الحقيقة خاصة كان الاخص

١٥٦

ميرزاهد



يطلق على العرض الذاتي وعلى ما يلحق الشيء لذاته وعلى ما يلحق الشيء لامر

اعم والاستشهاد انما يتم اذا كان الاول فان الشيخ الاولية في هذا

الموضع هو ان لا يكون الشيء محمولا على الاعم اولا قيل انه لو اريد الاول لكان قوله

واما بعوارض لا تكون اولية للجنس اي اذا اعتبر ذلك الجنس لا بشرط

شيء فانه اذا اعتبر بنفسه من حيث هو لا بشرط شيء ولا بشرط شيء

تكون العوارض اولية ايضا والفرق بين العوارض بحسب القسمة الاولية

والعوارض بحسب القسمة الثانية بالاولية واللااولية انما هو اذا

اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم منه عه المعنى الثالث اخص من العرض الذاتي ونفي الا

لا يستلزم نفي الاعم والمعنى الثالث اعم منه ومن المعنى الثاني ونفي الاعم يستلزم

نفي الاخص لكنه ليس بمراد ههنا لئلا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية ١٢ منه



الاعراض الذاتية مساهجة وفيه انه لو سلم ان المراد بالاولى مطلق العرض

الذاتي ولا نسلم ان ههنا مساهجة لما عرفت ان الزوجية والفردية مثلا

عرضان ذاتيان للعدد باعتبار وعرضان غير ذاتيين له باعتبار آخر قوله

وايضا قد شرط الشيخ جواب آخر عن السؤال الاول لا عن الثاني ولو اسقط

قوله اعني محمولات المسائل لا يتوجه هذا الجواب والحق ان محمولات

المسائل مع قطع النظر عن مقابلاتها اعراض ذاتية لنفس

موضوع العلم لا من حيث العموم او الخصوص او الحقيقة السارية

في الافراد كلا او بعضا على ما سبق من التحقيق وتلك المحمولات بعضها تشمل جميع افراد

موضوع العلم على الانفراد وبعضها تشمل على سبيل التقابل بان يكون هو مع

مع مقابله شاملا لسواء كان المقابل محمولا مسئلة اخرى لتعلق الغرض

العلمي به اولم يقع لعدم تعلق الغرض العلمي به قال الفارابي في التعليقات

العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ونسبته الى ما تحته نسبة

العلوم الكلية الى العلوم الجزئية وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك

او ساكن والمبحوث عنه فيه هو الاعراض اللاحقة من حيث هو كذلك

لا من حيث هو جسم فلكي او عنصري ثم النظر في الاجسام الفلكية والاسطقسية

نظر اخص فان النظر في موضوع هذا الجسم وهو جسم مخصوص لا الجسم

المطلق ثم يقع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الاجسام الاسطقسية

ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هو كذلك تم



بطبع النظر فيما هو اخص منه وهو النظر في الحيوانات والنباتات وهناك

بحثه بعلم الطبعي قوله بحسب المضادة اعتبر تقابل التضاد والعدم

والملكة دون تقابل التضايف والسلب والايجاب لانه يمكن اجتماع

المتضايفين ولو من جهتين فالتضايف من حيث هو تضايف لا يقع

الشمول والسلب المقابل للايجاب ليس عرضا اذ السلب البسيط ليس له

عروض بل لا عروض اصلا وكون التقدم والتاخر ونحوهما اعراضا ذاتية

للموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي لا يقتضي اعتبار

التضايف لان كلا منهما مع عدمه شامل لافراد الموجود ثم العدم

المقابل للايجاب يقال له العدم المطلق والعدم المقابل للملكة يقال له



العدم الخاص نظرا الى ان الاول عدم الشئ مطلقا والثانی عدم

الشئ فی موضوع قابل لذلك الشئ كما يقال للاول عدم فقط

وللثانی عدم له ثبوت نظرا الى ان الاول سلب لثابت والثانی السلب الثابت

فلفظ فقط خصوصا وقع ههنا بمعنى الخاص ولفظ فقط فيكون للسلب فقط

او مع ملاحظة معنى الى فان المقابل المثل للشئ لا يكون الا مع ذلك

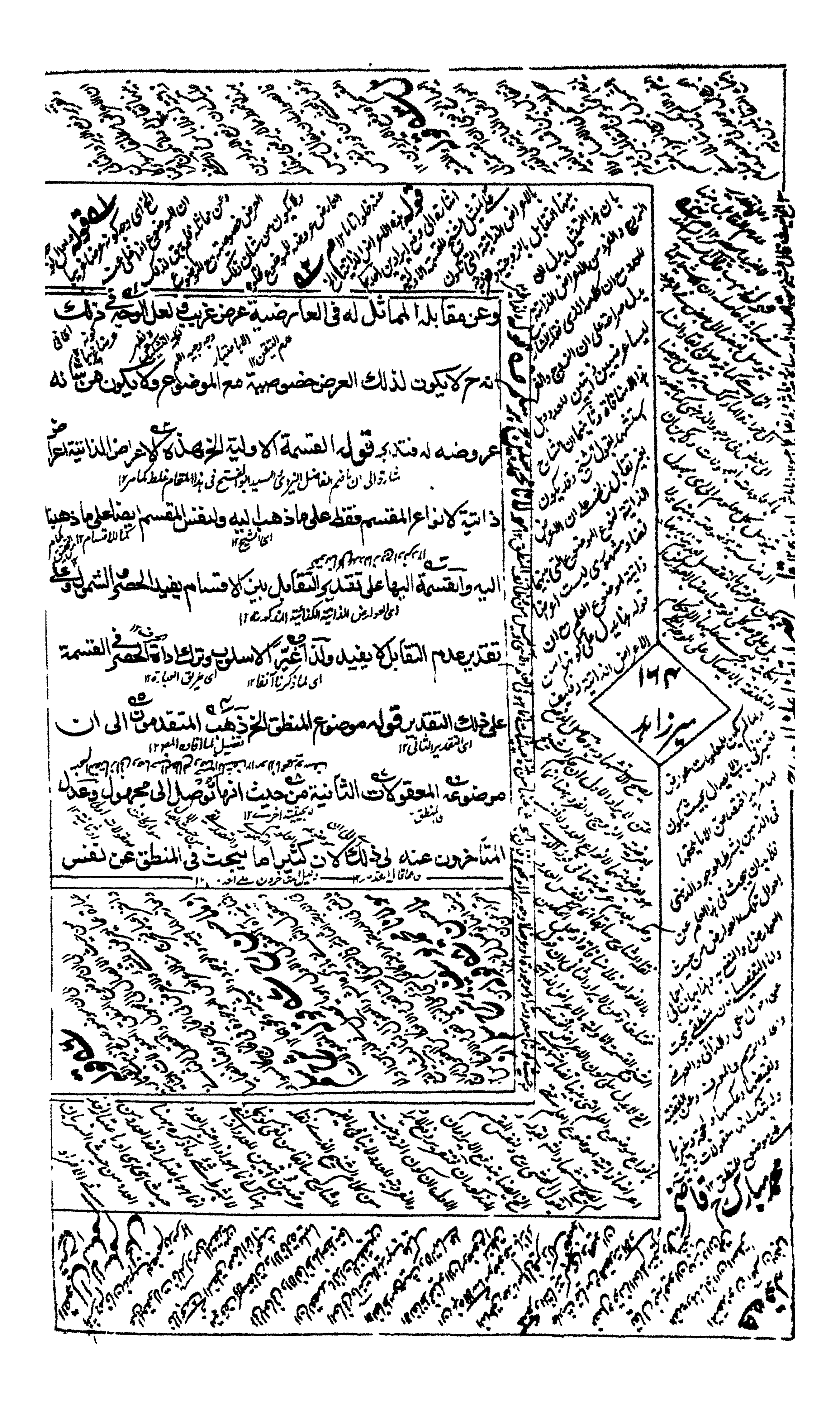
السلب دون العكس واما كلمة الى فلغاية الحكم الذی هو الخلو

فان الخلو التام عن شئ هو الخلو عن ذلك الشئ وعن مثله و

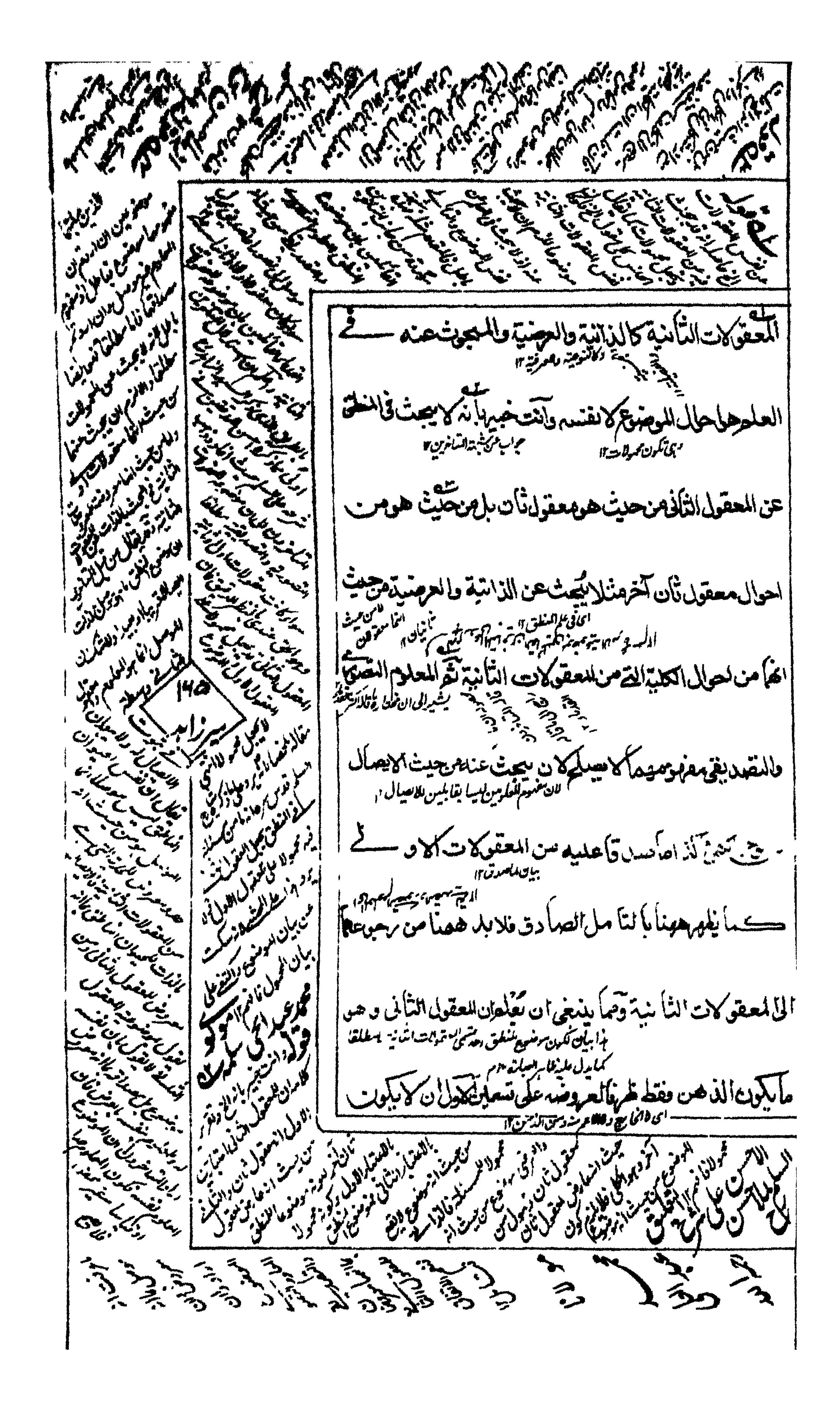
يحتمل ان يتعلق بالوصول ونحوه على التضمين والمراد بالمثل المثل

فی العارضية والحاصل ان العرض الذی يخلو الموضوع عنه

١٦٣ میرزاہد



وعن مقابلة المماثل له في العارضية عرض غريب فلعل الوجه في ذلك
انه لا يكون لذلك العرض خصوصية مع الموضوع ولا يكون من شأنه
عروضه له فتدبر قوله القسمة الاولية الخ هذه الاعراض الذاتية اعراض
ذاتية لانواع المقسم فقط على ما ذهب اليه ولنفس المقسم ايضا على ما ذهبنا
اليه والقسمة اليها على تقدير التقابل بين الاقسام يفيد الحصر الشمولي وعلى
تقدير عدم التقابل لا يفيد ولذا غير الاسلوب وترك اداة الحصر في القسمة
على ذلك التقدير قوله موضوع المنطق الخ ذهب المتقدمون الى ان
موضوعه المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى مجهول وعدل
المتاخرون عنه لذلك لان كثيرا ما يبحث في المنطق عن نفس



المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والمبحوث عنه في

العلوم احوال الموضوع لا نفسه وانت خبير بانه لا يبحث في المنطق

عن المعقول الثاني من حيث هو معقول ثان بل من حيث هو من

احوال معقول ثان آخر مثلا يبحث عن الذاتية والعرضية من حيث

انها من احوال الكلية التي من المعقولات الثانية ثم المعلوم التصوري

والتصديقي مفهوما كان لا يصلح لان يبحث عنه من حيث الايصال

بل بحيثية انضمام ما عليه من المعقولات الاولى

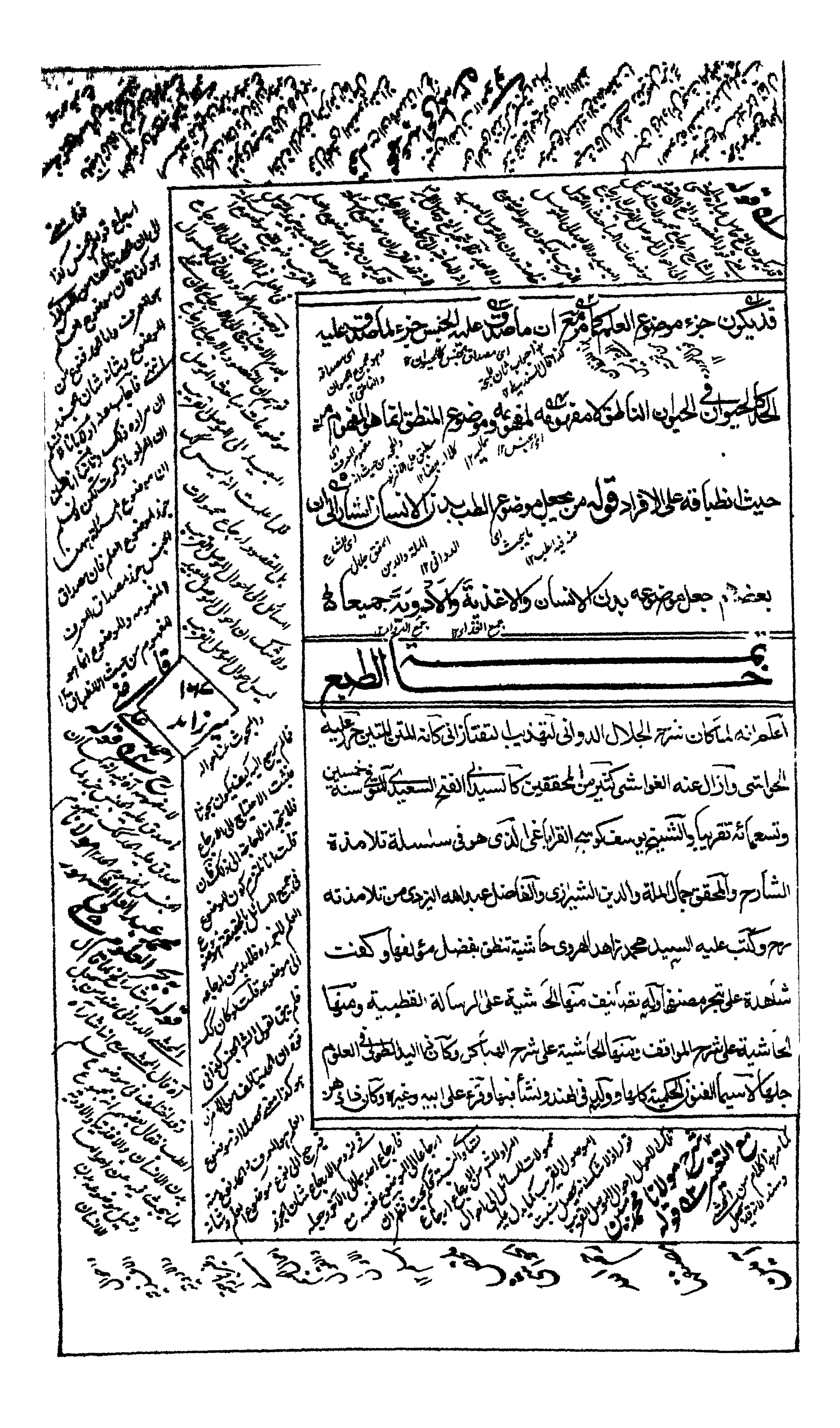
كما يظهر ههنا بالتامل الصادق فلابد ههنا من رجوعها

الى المعقولات الثانية ومما ينبغي ان تعلم ان المعقول الثاني وهو

ما يكون الذهن فقط ظرفا لعروضه على تصلب الاول ان لا يكون



الوجود الذهني شرط العروض كالوجود والشيئية ونحوها والثاني
ان يكون شرطا له كالكلية والجزئية ونظايرهما وموضوع
المنطق هو القسم الثاني قوله بل يبحث عن الايصال الخ اي يبحث
عن الموصل البعيد في التصورات والتصديقات كالجنس والفصل
والصغرى والكبرى وعن الموصل الابعد في التصديقات فقط
كالمقدم والتالي من حيث الايصال بان يتعلق الحيثية في البحث
تقييدا او تعليلا كما سبق ولو جعل الفصل البعيد
ونحوه موصلا ابعد في التصورات ليس ببعيد قوله
حتى يكون قولهم اه المقصود ارجاع محمولات المسائل الى
احوال الموصل القريب فلا يتجه انه لا حاجة الى ذلك فان موضوع المسئلة

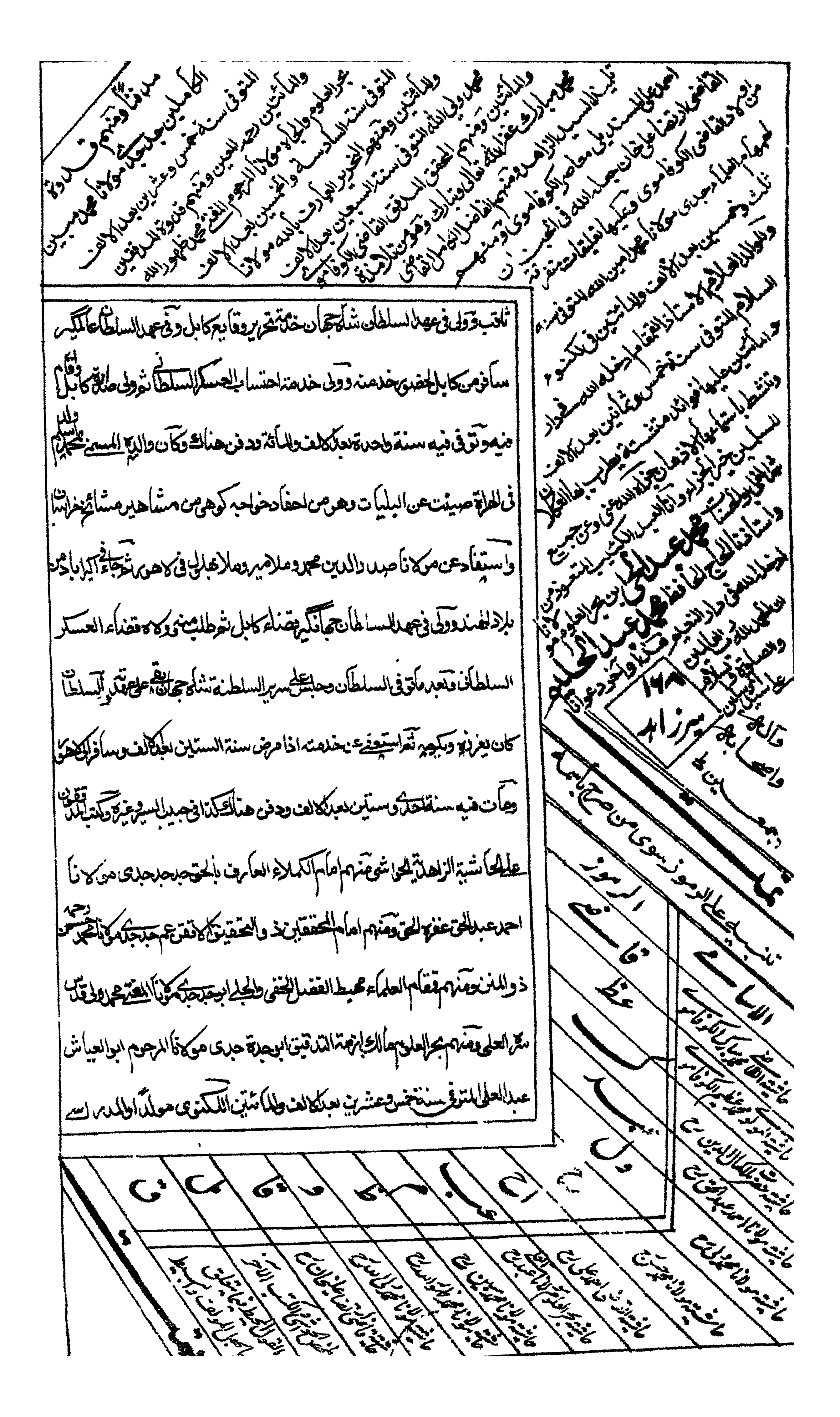


قد يكون جزء موضوع العلم كما مر ان ما صدق عليه الجنس جزء لما صدق عليه
الكل كالحيوان في الحيوان الناطق لا مفهومه لمفهومه وموضوع المنطق لما هو المفهوم من
حيث انطباقه على الافراد قوله من جعل موضوع الطب بدن الانسان اشارة الى ان
بعضهم جعل موضوعه بدن الانسان والاغذية والادوية جميعا ۱۲

خاتمة الطبع

اعلم انه لما كان شرح الجلال الدواني لتهذيب التفتازاني كانه المتن المتين جرّ عليه
الحواشي وازال عنه الغواشي كثير من المحققين كالسيد الفتح السعيد المتوفى سنة خمسين
وتسعمائة تقريبا والشيخ يوسف كوسج القراباغي الذي هو في سلسلة تلامذة
الشارح والمحقق جمال الملة والدين الشيرازي والفاضل عبد الله اليزدي من تلامذته
رح وكتب عليه السيد محمد زاهد الهروي حاشية تنطق بفضل مؤلفها وكفت
شاهدة على تبحر مصنفها وله تصانيف منها الحاشية على الرسالة القطبية ومنها
الحاشية على شرح المواقف ومنها الحاشية على شرح الهياكل وكان له اليد الطولى في العلوم
جلها لا سيما الفنون الحكمية كلها وولد في الهند ونشأ فيها وقرأ على ابيه وغيره وكان في عهد

۱۶۷ ميرزاهد



ثاقب و ولي في عهد السلطان شاه جهان خدمة تحرير وقائع كابل وفي عهد السلطان عالمگير

سافر من كابل الحضور خدمته و ولي خدمة احتساب العسكر السلطاني ثم ولي صدارة كابل و قام

فيه و توفي فيه سنة واحدة بعد الالف والمائة و دفن هناك وكان والده المسمى بمحمد اسلم

في الهراة صينت عن البليات وهو من احفاد خواجه كوهي من مشاهير مشائخ خراسان

واستفاد عن مولانا صدر الدين محمد وملا مير وملا هلال في لاهور ثم جاء في اكبر آباد من

بلاد الهند و ولي في عهد السلطان جهانگير قضاء كابل ثم طلب منه وكالة قضاء العسكر

السلطاني وبعد ما توفي السلطان وجلس على سرير السلطنة شاه جهان على قدر السلطان

كان يعززه ويكرمه ثم استعفى عن خدمته اذا مرض سنة الستين بعد الالف وسافر الى لاهور

ومات فيه سنة احدى وستين بعد الالف ودفن هناك كذا في حبيب السير وغيره وكتب المدققون

على الحاشية الزاهدية الحواشي منهم امام الكملاء العارف بالحق جد جدي مولانا

احمد عبد الحق غفر له الحق ومنهم امام المحققين ذو التحقيق الانفس عم جد جدي مولانا محمد حسن رحمه

ذو المنن ومنهم قمقام العلماء محيط الفضل الخفي والجلي ابو جد جدي مولانا المفتي محمد ولي قدس

سره العلي ومنهم بحر العلوم مالك ازمة التدقيق ابو جدة جدي مولانا المرحوم ابو العياش

عبد العلي المتوفي سنة خمس وعشرين بعد الالف والمائتين اللكنوي مولدا والمدني اسمه

۱۲۸

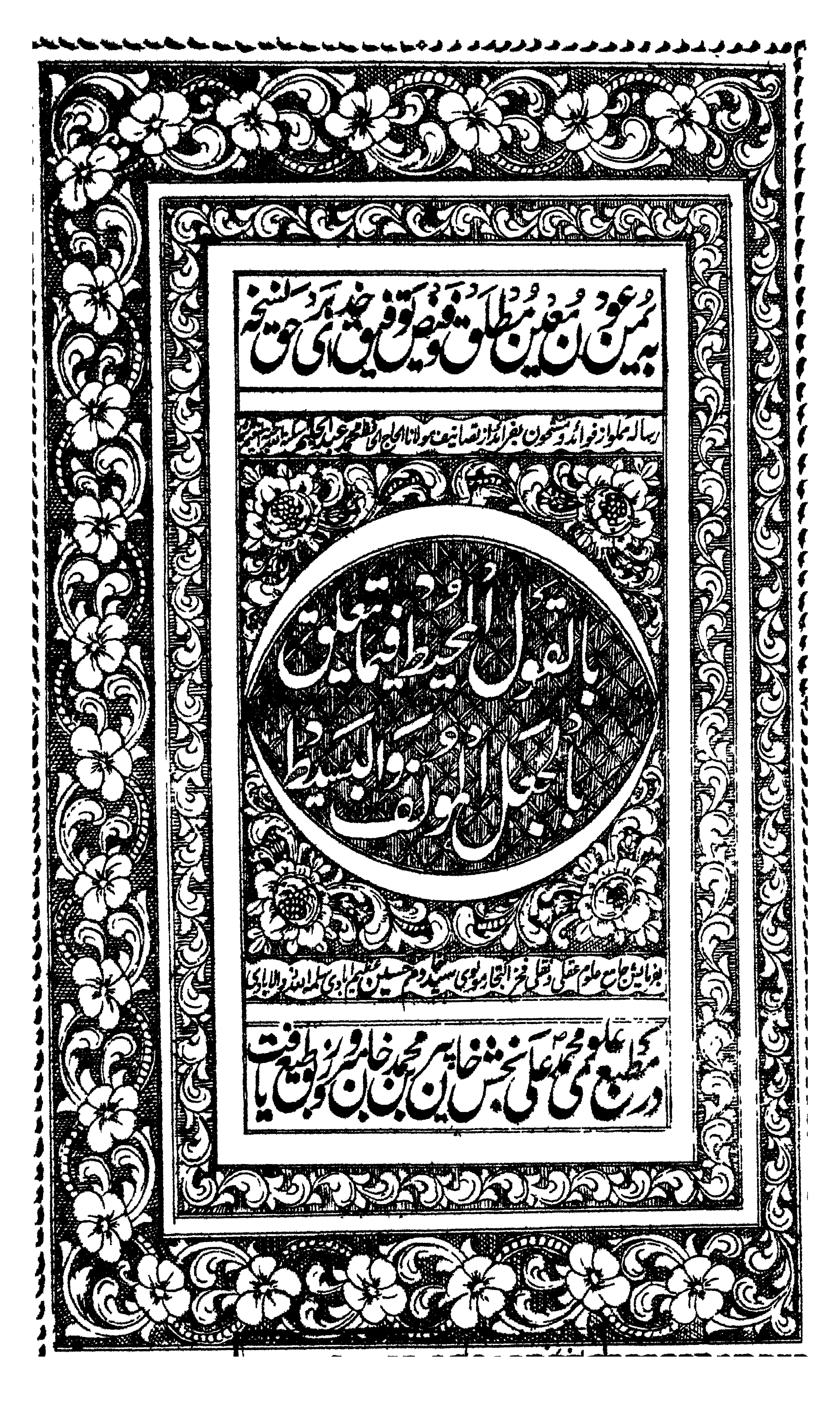
میرزاهد

حاشية مولانا محمد حسن

حاشية مولانا احمد عبد الحق

حاشية ملا كمال الدين

حاشية بحر العلوم



به یمن عون معین مطلق و فیض توفیق خدیو حق نسخه
رساله مملو از فوائد و مشحون بفرائد از تصانیف مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحکیم سلمه
القول المحیط فیما یتعلق بالجعل المؤلف والبسیط
بفرمایش جامع علوم عقلی و نقلی فخر التجار مولوی سید محمد حسین عظیم آبادی
در مطبع یکتای علوی محمد علی بخش خان ابن محمد خان در لکهنو طبع یافت

بسم الله الرحمن الرحيم

كيف الحمد من احرجنا من الكيس الى الاين وكيف نحمده من عجزت عقولنا الى احاطة ثنائه عن الكيف وكيف لا نصلي على من هو مولاه لما تعلق بنا الحبل وعند شدائد بحصه بالوائه اللهم صل عليه وعلى آله خير الآل الذين شمروا الذيل لقمع بنيان الكفر والضلال وبعد فيقول المشتاق الى رحمة ربه الكريم محمد عبد الحليم ابن مولانا محمد امين الله الانصاري اللكنوي قدس اسراره الله القوي قد التمس مني بعض الاحباب اخلص الاصحاب المولوي محمد علي الدريابادي صانه الله الهادي ان احرر رسالة في تحقيق الجعل منطوية على حل قول واحد من حاشية الزاهد على حاشية الجلال فحررتها مع تشتت البال بغاية الاستعجال وسميتها بالقول المحيط فيما يتعلق بالجعل المؤلف والبسيط ورتبتها على مقدمة وقولين متمسكا بحبل خالق الثقلين في الصواب في كل امر وباب انما هو من شان من ليس له الا الصواب **مقدمة** في تعيين الجاعل يجب ان يذعن بان الجعل والايجاد يختص بجناب الحق تعالى عن النقائص والرذائل وبعض السفهاء قالوا ان وجود العالم من غير سبب جاعل بالبخت والاتفاق واستدلوا عليه بان تاثير المؤثر اما في حال وجود المتاثر فيلزم تحصيل الحاصل وفي حال عدمه فيجتمع النقيضان وقال المحققون ان هذا من اعضل شبهات السفهاء وقد اعتمدوا عليه ولم يفهموا انه يرد عليهم بادنى تغير بان يقال حصول الشيء بعد عدم الحصول اما في حال الحصول فيلزم حصول الحاصل وفي حال العدم فيجتمع النقيضان فما هو جوابهم فهو جوابنا والجواب التحقيقي انه فرق بين تاثير المؤثر في زمان وجود المتاثر وتاثيره بشرط وجود المتاثر وتحصيل الحاصل انما يلزم على الثاني ونحن لا نقول به بل نقول ان تاثير المؤثر في زمان وجود المتاثر وقد حصل بهذا التاثير هذا الوجود الذي وقع التاثير في زمانه فعليك التفكر بالفكر الصائب وقد اتفق المتكلمون والصوفية ومحققوا الحكماء على انه لا خالق الا الاحد وما ترى علل في الظاهر فانما هي روابط وشرائط ليست موثرة وموجدة فان الوجدان السليم شاهد على ان الامكان ليس فيه جهة التاثير واما المعتزلة فيقولون ان افعال العباد شرا كان او خيرا مخلوقة للعباد وبعض الفرق الاخرى قالوا ان افعال العباد من الشرور مخلوقة للعباد وان النصوص قاطعة من الكلام الرباني كما قال الله تعالى والله خلقكم وما تعملون والكتب الكلامية مشحونة بابطال مقالات المخالفين وقال ابو البركات البغدادي ان الحكماء نسبوا المعلولات التي هي في المرتبة الاخيرة الى المتوسطة

بالمتوسطة الى الغاية هو الواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة للافاضة وكان ههنا سرفي التحصيل ان سالت
الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه عن معنى ما بالقوة فالحق ان الايجاد مختص بالواجب والمحتاج في الوجود الى الغير
كيف يفيد الوجود للغير وتحقيقه الصوفية الصافية فالحاصل انه لا ايجاد بالمعنى الذي يختلف فيه العامة من الحكماء بل الخلق مظاهر والحق هو
الظاهر وكل شئ هالك الا وجهه وليس شئ ما سوى الموجود بل الموجود هو الواحد الاحد والاطلاق للموجود على الخلق كاطلاق الشمس على الماء
المتسخن بالشمس لوقوع اثر الشمس وظلها على الماء وهذا هو المراد بالجعل الوارد في كلمات الحق تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فبين الخلق والحق
لا اتحاد ولا حلول كما قال الشيخ الاكبر محي الدين بن العربي قدس سره من قال بالحلول فهو من اصحاب الفضول ومن قال بالاتحاد فهو من اهل الالحاد وهذا
امر لا يفهمه اهل الظواهر بل يعرف بالشهود والعرفان لمن وفق له وتفصيل الكلام لا يسعه المقام **القول الاول** يشتمل على كلامين **الكلام الاول** في
تبيين المذهب في الجعل فالمشهور مذهب الاشراقية والمشائية وتحرير محل النزاع بينهما ان اثر الجعل بالذات اما ان يكون نفس الماهية واما الوجود والاتصاف
به فاثر ان بالتبع فالجاعل جعل الماهية فلا يكون تحت الاجعول فقط ابدعه الجاعل ويعبر عن تلك المرتبة المجعولة تقرر الذات وقوام الماهية فعلية
الماهية واما تقدم على الوجود لا تقدما انفكاكيا بل تقدما بالماهية وعند بعض المعتزلة تقرر الماهية منفك عن الوجود والكلام مشحون بابطاله
الكلام فيه واما ان يكون مفاد الهيأة التركيبية الحملية فحاصله جعل الشئ شيئا وتصييره اياه فيكون تحت مجعول مجعول اليه الاول جعل بسيط والثاني جعل
مؤلف فالاشراقية اختاروا الجعل البسيط وقالوا الجاعل يجعل نفس الماهية واليه الاشارة في كلام امير المؤمنين الخليفة الرابع بالحق رئيس الطريقة
علي بن ابي طالب كرم الله وجهه هو الذي انشأ الاشياء مبدعا فان مبدعا حال من ضمير انشأ لا مفعول ثان والاركان مبدعه وفي
شعر الحافظ الشيرازي شعر گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم ❊ گفت آن روز که این گنبد مینا میکرد ❊ حیث قال این گنبد مینا می کرد
ولم يقل این گنبد را مینا می کرد واما المشائية فاشربت قلوبهم الجعل المؤلف وقالوا الجاعل يجعل الماهية موجودة فاثر الجاعل هو مفاد الهيأة
التركيبية واما الشئ والوجود اي طرفاها فاثر ان بالتبع وهذا على المشهور وقال رئيس المتأخرين ان القائلين بالجعل المؤلف بعض اتباع المشائية
وقال المحقق الطوسي ان الحكماء والفلاسفة لا ينكرون الجعل البسيط كذا قيل فتفطن واستدل كل من الفريقين على مختاره فالاشراقية واتباعهم
استدلوا على الجعل البسيط بدلائل **منها** ان كل ما فرض اثر الجاعل من وجود او اتصاف للماهية بالوجود او الاتصاف بالاتصاف يكون تامة
من الماهيات فينتهي القول بالمؤلف الى البسيط فهو الحق وفيه وهن من وجوه الوجه الاول ان الوجود والاتصاف به او الاتصاف
بالاتصاف ليس ماهية خارجية فانها اعتباريات ذهنية والقائل بالجعل البسيط انما يقول بجعل الماهية الخارجية فلا يلزم الانتهاء الى الجعل البسيط
ولا يذهب عليك ان الضرورة حاكمة بعدم التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني في المجعولية وعدمها فالتخصيص تحكم وان اختلج في صدرك ان المجعول
ما هو الممكن والممكن يكون موجودا خارجيا فادفعه بانه شاع بينهم اطلاق الممكن على الموجود في نفس الامر وان لم يكن موجودا خارجيا على ما افاده المحقق
والوجه الثاني ما اورده رئيس المتأخرين في الافق المبين بما حاصله ان اثر الجعل البسيط ماهية ملحوظة بالاستقلال واثر الجعل المؤلف معنى
رابطي بين ذات الممكن والوجود ملحوظ على انه غير مستقل آلة لملاحظة حال الطرفين وهو اتصاف الماهية بالوجود واذا لوحظ الاتصاف
بالاستقلال لم يصلح لتعلق الجعل المؤلف كما ان النسبة التامة الجزئية من حيث انها ملاحظة بالاستقلال لا تصلح لان تكون متعلقة للتصديق
والمحصل ذلك ان ماهية الاتصاف عن الحاجة في ثبوتها الى الجعل المؤلف بل هو حين الالتفات اليه بالذات داخل في متعلق الجعل بالعرض ولا يحتاج الى
الجعل المؤلف الى البسيط ولا يذهب عليك ان الاستقلال وعدمه تابعان للالتفات والملاحظة واثر الجاعل ليس تابعا له فليس ... في القول

بالجعل البسيط والجعل المؤلف على الاستقلال وعدمه كما ظن بعض المتأخرين ان اثر الجعل البسيط عند القائلين به نفس الماهية مع قطع النظر عن خلط الوجود
مستقلة كانت كماهية الانسان او غير مستقلة كالمعاني الحرفية الحاصلة في الذهن عند تصورها بكنهها بسيطة كانت كالعقول والافلاك
والعناصر او مركبة كالمركبات العنصرية واثر الجعل المؤلف عند القائلين به هو اختلاط الماهية بالوجود ماهية كانت كما مر او بالاختلاط ما هو في مرتبة الحكاية
فانها ماهية للحاكي فلا تتوهم من فرض عدم الحاكي او عدم الحكاية ايضا بل المراد بالاختلاط ما هو في مرتبة المحكي عنه ولذا تراهم يقولون ان اثر الجاعل هو مفاد الهيئة
التركيبية فاحسن التامل لئلا تركن الى الاقوال الوهمية والوجه الثالث ما افاده السيد الهروي في حاشيته على شرح المواقف بقوله انما يلزم الاستحالة
الجعل البسيط لو كان هناك شيئان ماهية تتعلق الجعل بالذات وهو غير مسلم فانه ليس هناك على تقدير الجعل المؤلف لا ماهية حملية تتعلق الجعل بها اولا وبالذات
باعتبارهما ثانيا وبالعرض انتهى وما قال بعض المتأخرين ان محل الجعل البسيط وليس يستقيم الجعل الا بفرض من الهيأة وغيرها شيء واحد فما يحصل الكثير بالتحليل نعم لا يلزم تعلق
بالماهية من حيث هي هي فيلغي المرافق قول السيد لدى بالشيء الواحد هي الماهية التي هي مجعولة عند القائلين بالجعل البسيط بقرينة المقام فالغرض
نفي هذه الماهية لا نفي مطلق الشيء فتفكر ومنها ان اثر الجعل بالذات لا بد ان لا يكون تابعا لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع ضرورة
وقد مر التنبيه عليه ايضا والوجود اما اعتباري وكذا الاتصاف فلا يكونان صالحين لان يكونا اثر الجعل فلم يبق الا الماهية العينية وفيه المطلوب في الافق المبين في طرف
الوجود الا نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها بها ويحملها عليها على ان مصداق الحمل مطابق الحكم
نفس الماهية بحسب تلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصحح الحمل انتهى وفيه ان تقدير التصدي هو كون المجعول امرا عينيا واما المجعول اليه فقد يكون امرا اعتباريا
كما تقول جعلته فوقا او تحتا وهذا حاصل على تقدير الجعل المؤلف ايضا والقول بان اصحاب الجعل المؤلف لا يقولون ان الماهية مجعولة حتى
يكفي كونها عينية مبني على الغفول عن مذهبهم فتذكر ما قد سبق وما قال افضل السند يلي رح من ان الانتزاعي يكون له في الخارج وكان
مناط التحويلية باستقلاله والا لما ارتفع النقيضين مما قد يكون انتزاعيه بالعقل السليم كيف ولو كان للانتزاعي لزم اتصاف
كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج فان كل ممكن مع ما عداه من الاشياء اللامتناهية نسبة واقلها المغايرة واللازم باطل
الملزوم وارتفاع النقيضين ان لا يكون احد منهما مطابقا لما يحكى عنه نفس الامر مستحيل لا بمعنى ان يكونا من الخارج ولعدم وجود الامر
في الخارج اوليته لا تحلها هذه الرسالة فاطلب من المبسوطات ومنها ما اورده السيد الهروي في حاشيته على شرح المواقف بقوله الجعل اما يتعلق بنفس
الماهية بالذات او يتعلق بها بالعرض او لا يتعلق بها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول ثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تأخر الماهية من حيث
هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تأخر المعروض عن العارض والضرورة العقلية تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث هو
ممكن عن الجاعل الحكيم وبطلانه كيف وكل شيء ما خلا الله باطل فتدبر لعله يحتاج الى لطف القريحة انتهى وفيه اما اولا فبانا نختار الشق الثاني اي
تعلق الجعل بالماهية بالعرض ونريد بالواسطة في العروض فالجاعل جاعل الاتصاف وهو منسوب الى الماهية من حيث هي ايضا للارتباط
بينهما وتقدم ما بالذات على ما بالعرض في الواسطة في العروض ممتنع فان اتصاف ما بالعرض بصفة هو بعينه اتصاف ما بالذات كاتصاف
جالس السفينة بالحركة حال حركتها كما لا يخفى وما اورده بعض المستعدين عليه من ان تقول ان هذا الشق اي تعلق الجعل بالماهية بالعرض بمعنى الواسطة في العروض
يؤول الى الشق الثالث اي لا تعلق الجعل بالماهية اصلا واما ثانيا فبانا نختار الشق الثاني والماهية من حيث هي هي وان تقدمت على الماهية
المخلوطة بالذات لكنها متأخرة عنها جعلا ولا ضير في تقدم الشيء على الشيء ذاتا وتأخره عنه جعلا وهذا ما افاده جدي جدي رئيس المحققين قدس
اسرارهم وما قال افضل العلماء من ان تأخر نفس الماهية عن الماهية المخلوطة بالوجود في حكم الجعل يستلزم ان يكون فعلية المنضم اليه متأخرة عن انضمام

المستلزم لصريح البطلان فح لا معنى للانضمام على هذا التقدير بل نقيض الا ان يبتنى على انضمام الوجود وقد عرفت ما نتزعنا في بعض الرسائل من ان تقرر الماهية متفرع على الوجود في الواقع فكيف يصح تقدمها بحسب اللحاظ النفس الامري فتنبه ان التقدم بحسب الماهيات ليس الا انفكاك بينهما في الواقع فكون الشي مسروضا وكون الشي عارضا هو التاخر فالماهية متقدمة بهذا المعنى والوجود متاخر وليس العكس والتقدم بهذا المعنى لا ينافي تاخر الماهية في كونها اثر الجاعل فهم المنافاة لعله ما فهم التقدم بالماهية واما ثالثا فلانا نختار الشق الثالث ولا يلزم استغناء الممكنات فان الماهية ليست بكليتها عند المشائين الا من عوارض الاختلاط لا من عوارض نفس الماهية عندهم فتدبر ومنها ما في الافق المبين من ان الموجود حقيقة صيرورة الماهية وان نفس قوام الماهية من حيث الصدور عن الجاعل مصحح حمل الوجود ومصداقه فلو استغنت من حيث سنخ قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من حيث الاصل فانها تخرج من حد الامكان وهو باطل فهي تفتاق الى الجاعل من حيث سنخ القوام واصل التقرر وفيه المطلوب فيه ما قال السيد الهروي من ان مصداق حمل الوجود هي الماهية من حيث انها مستندة الى الجاعل اعم من ان يكون استنادها اليه من حيث هي هي او من حيث الوجود فلو استغنت عنه من حيث هي واحتاجت اليه من حيث الوجود لا يلزم حمل الوجود في مرتبة اصل الذات حتى تخرج عن حد الامكان ولو سلمنا ان مصداق حمل الوجود هو الماهية من حيث استنادها الى الجاعل من حيث هي هي خاصة فلا مرية في انها من حيث هي هي على تقدير الجعل المؤلف مستندة اليه وان لم تكن مستندة بجعل مستانف لكونها اثر له بالعرض وقال بعض المتاخرين ان الماهية لو كانت من حيث الذات مستغنية عن الجاعل لكان مصداق حمل الوجود ذاتها من حيث الذات فلا يتصور الاستغناء والاحتياج الى الجاعل من حيث الوجود فتبصر وتفكر ومنها ان الفرقان الحميد ناطق بحقية الجعل البسيط حيث قال عز من قائل جعل الظلمات والنور حيث ترك المفعول الثاني ولا بد في الجعل المؤلف منه واما التاويل بان المفعول الثاني محذوف على ما جاء حذف احد مفعولي جعل قليلا كما صرح به الشيخ الرضي فتقدير الآية حينئذ جعل الظلمات والنور موجودة او بان النور بمعنى الوجود والظلمات بمعنى الماهيات فالتقدير جعل الماهيات مع الوجود فلا يخلو عن بعد فلا تبعد عن المرام اتبع حسن الكلام وان عورض بقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا فانه يومي الى الجعل المؤلف فاجيب بان لا شراقيين لا ينكرون استعمال لفظ الجعل بمعنى التصيير في كلام العرب بل انما ينكرون تخلل الجعل بين الماهية والوجود وكون اثره بالذات الوجود او الاتصاف وهذا لم يثبت بتلك الآية ويمكن ان يقال ان جعل في تلك الآية بمعنى خلق وقوله فراشا حال فلا ايماء الى الجعل المؤلف على ما في الجلالين وغيره وكذا التاويل في كل ما يكون مثل تلك الآية ومنها ما اورده بعض العلماء من ان الوجود لمصدر نفس صيرورة الذات ووقوعها في ظرف ما لا انه امر زائد على نفس الذات منضم اليها فالجعل الاتصافي جعل صيرورة الذات ووقوعها في ظرف ما فهو راجع الى جعل الماهية كما لا يخفى على المتامل فتامل ومنها ما قرره بحر العلوم نور الله مرقده من انه لا معنى لمجعولية الاتصاف الا مجعولية منشا انتزاعه اذ لا تقرر ولا قوام للانتزاعي الا بحسب المنشا فاثر الجعل حينئذ يكون تقرر مصداقه الذي يصح عنه الحكاية بقولنا الماهية موجودة وليس اثره وجود الاتصاف ونحوه فانه فرق بين ان يكون الاتصاف متحققا في الخارج وبين ان يكون الشي متصفا بالوجود في الخارج وليس شي يصلح للمصداقية سوى الماهية فتكون هي اثر الجعل لا غير وفيه قدح من وجهين الاول ان منشا انتزاع الاتصاف ليس الا الماهية ومجعوليتها حتى يتقرر الجعل البسيط بل المنشا نفس الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل اللهم الا ان يقال ان هذه الحيثية حيثية تعليلية لا توجب التعدد في المصداق فان شانها الخروج والثاني ان للماهية في مرتبة التقرر اعتبارين اعتبار انها متقررة فحسب وبهذا الاعتبار لا يتعلق بها الجعل بالذات واعتبار انها منشا لانتزاع الوجود الانتزاعي وبهذا الاعتبار يتعلق بها الجعل فليس اثر الجعل البسيط بل يثبت الجعل المؤلف وهذا بناء على ان تغاير الاعتبار بدون تغاير الملحوظ والمعنون يستوجب اختلاف الاحكام وفيه تامل فتامل ومنها ان مجعولية الاتصاف لا تتصور الا بان يكون الصفة امرا عينيا فالحاصل ان الجعل

الماهية متصفة بالوجود لما ان تحصيل الوجود موجود انما هو بجعله كالمسود بتحصيل السواد قائما بالاسود فيلزم ان يكون للوجود وجود ويتسلسل واما ان لا يجعله
موجودا فهو كما كان فالصادر من الجاعل ليس الا نفس الماهية العينية وفيه ان هذا الدليل انما مبني على ان الاتصاف منحصر في الاتصاف الانضمامي
الانضمامي وعلى ان الاحتياج منحصر في الاتصاف بالاوصاف العينية وكلا الحصرين ممنوعان المنع فلا تحمل **ومنها** ان محصل الجعل المؤلف تعلق
الجعل بالنسبة الشخصية التي هي في جهة المحكى عنه على ما تقدم فالمراد منه اما جعل هذه النسبة الشخصية منسبة شخصية فهو باطل لانه يلزم تخلل الجعل بين الشئ ونفسه
وهو غير معقول او جعل تلك النسبة الشخصية المفروضة موجودة فتحققت نسبة اخرى هي متعلق الجعل حقيقة وهي نسبة الوجود الى تلك النسبة
فننقل الكلام الى هذه النسبة الثانية وهكذا فيلزم تسلسل النسب فلا يكون شئ من النسب الغير المتناهية مجعولة بالذات فلا يكون الشئ منها مجعولة
بالعرض لامتناع تحقق ما بالعرض من دون تحقق ما بالذات فلا محيص الا الى القول بان المراد منه جعل تلك النسبة باخراجها من الليس الى الايس في
مرتبة التقرر والفعلية فهو الجعل البسيط وفيه انه ليس مع الجعل البسيط فان الاثر فيه بالذات الماهية مع قطع النظر عن الخلط وتلك النسبة وان
كانت ماهية لكنها ليست مما نحن بصدده فتدبر **ومنها** ان جعل الشخص هو جعل الطبيعة فان الشخص هو الطبيعة انما الفرق بنحو من الاعتبار فلو
تعلق الجعل بزيد بما هو كان ما كان متعلقا بالانسان بالضرورة وحينئذ جعل الشخص جعل شخص آخر فليس جعل زيد جعلا لعمرو بعينه وهذا من الفطريات واذا ثبت
هذا فاذا فرض تعلق الجعل بالنسبة الشخصية الرابطة بين الوجود ومثلا فلو لم يتعلق الجعل بماهية النسبة اصلا لزم جعل الشخص من غير جعل الكلي هف ولو كانت
نفس الماهية مجعولة بالجعل البسيط وهو المطلوب لا المؤلف فانه انما يحمل ماهية النسبة موجودة فاثر الجعل هو نسبة رابطة بين ماهية النسبة ووجود ماهية
النسبة فهو ان ماهية النسبة مغايرة للنسبة المفروضة اولا بين بينهما وجوده وجعل احد الفردين من الكلي ليس جعل الفرد الآخر منه على ما تقرر ولا يذهب عليك
ان هذا الدليل قريب المأخذ من الدليل السابق فيه الايراد عليه هو الايراد عليه فتدبر فان قلت لما كان اثر الجعل بالذات عند الاشراقية نفس
الطبيعة من حيث هي هي فلا يتعلق الجعل بالذات بالجزئيات فانها ماهية بشرط شئ وهو خلاف صريح الحكم قلت الشخص عند المحققين عبارة عن
الطبيعة المعروضة للتشخص بخروج القيد والتقييد عن الملحوظ ودخولها في اللحاظ فالطبيعة بنفسها وان كانت كلية لكنها جزئية باعتبار اللحاظ
فالجزئي اي الشخص حينئذ عين الطبيعة فمجعولية الطبيعة بالذات عين مجعولية الشخص فلا يلزم الخلاف نعم لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة مع التشخص بدخول
القيد في الملحوظ كما هو مشهور بين البعض فلا يتعلق الجعل البسيط بالذات بالشخص لكنه لا اعتداد له على رأي المحققين والتفصيل في حاشيتنا المسماة
بالقول الاسلم لحل شرح السلم ان شئت الاطلاع فارجع اليه واما المشائية فاستدلوا على مذهبهم بدلائل **الاول** ان علة الاحتياج الى الجاعل
هو الامكان وهو كيفية نسبة الوجود الى الماهية اي كيفية التساوي فالمجعول هو الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي فالاثر بالذات
هو الاتصاف ومفاده الخلط لا الماهية من حيث هي فدار الحق على الجعل المؤلف ولا يغرنك هذا الدليل فانا لا نسلم ان الامكان هو كيفية
نسبة الوجود الى الماهية بل الامكان عبارة عن صلاحية الماهية للمعلولية فحينئذ يكون الاثر بالذات هي نفس الماهية فان الامكان
جبلي لها وهو علة الاحتياج الى الجاعل فدار الحق على البسيط ولو سلمناه فلا نسلم ان الامكان بهذا المعنى المسلم علة الاحتياج
بل علة الاحتياج هو نفس صلاحية الماهية للمعلولية ولو سلمناه فلا نسلم انه علة لاحتياج الماهية اليه مطلقا بل هو علة لاحتياج الماهية
باعتبار الوجود فلا يلزم منه رفع احتياج الماهية من حيث هي هي الى الجاعل كيف ولها في كل مرتبة احتياج فتدبر ولو سلمناه فنقول يجوز ان
يكون الاحتياج بطريق خاص وهو ان يكون المتبوع اعني الماهية محتاجا الى الجاعل مع اثر اله بالذات والتابع اعني الوجود والاتصاف محتاجا اليه
واثرا له بالتبع فتعين البسيط فان قلت انه قال بعض المتكلمين ان علة الاحتياج الى الجاعل هو الحدوث لا الامكان فهو حق ام فيه شئ قلت فيه شئ على ما

من بعض تحريرات بعض الاساتذة العلامة ادام الله علوه ومجده هو ان الحدوث لو كان علة للاحتياج الى الجاعل لكان الوجود بشرط الحدوث بلا علة اذ لا يطلق عليه الحدوث مع ان الممكن ليس بمنسلخ بالنظر الى نفس الذات عن الاضرورة الطرفين فلا بد له من علة والا لزم الترجيح بلا مرجح والحق ان الوجوب بالامتناع بنفس ذاته علة تامة للاستغناء عن الجاعل وانتفاء العلة التامة علة تامة لانتفاء المعلول فانتفاء الوجوب بالامتناع يكون علة تامة لانتفاء الاستغناء ونفي الاستغناء عبارة عن الاحتياج والا لزم ارتفاع النقيضين وانتفاء الوجوب بالامتناع عبارة عن لا ضرورة الفعلية واللافعلية وان هذا الا هو الامكان فيكون الامكان علة للاحتياج لا الحدوث فتامل ولا تجهل **والثاني** ان الجعل يستدعي المجعول والمجعول اليه وليسا الا في الجعل المؤلف وفيه ان استدعاء الجعل مطلقا اياهما ممنوع فالبسيط يكتفي على المجعول فقط **والثالث** ان الجاعل لا يجعل الماهية ماهية والا لزم المجعولية الذاتية ولا يجعل الوجود فانه امر انتزاعي واثر الجعل لا بد ان يكون امرا عينيا فليس اثر الجعل الا فهو اثر الجعل وفيه ان الاتصاف ايضا انتزاعي فلا فرق بينه وبين الوجود وان قيل ان الاتصاف وان كان انتزاعيا لكن منشأ انتزاعه امر عيني قيل فكذا منشأ الوجود فلا فرق فاثر الجعل يكون هو الماهية لا بمعنى ان الجاعل يجعل الماهية ماهية حتى يلزم المجعولية الذاتية كما توهم المستدل بل بمعنى ان الجاعل يصير الماهية بحيث يصح انتزاعها وبه يحصل ما يصح به العطف الا بمعنى ان الذات الى صفة الايس تحرر الحقيقة فلا ضير **والرابع** ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فكيف يتخلل الجعل بين الماهية ونفسها حتى يتقرر الجعل البسيط وتزييف بانه مبني على عدم تصور الجعل البسيط الذي اختاره المؤلف لا البسيط فاثره نفس الماهية على التحقيق الذي مر آنفا **والخامس** ما اورده المحقق السنديلي وهو يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان المصداق له معنيان الاول المحكي عنه ومطابق القضية والثاني آلة صدق الحمل اي ما يكون علة لصدقه بحيث لولم تتحقق لم يصدق القضية والثانية ان الماهية من حيث هي محكي عنها الحمل الذاتيات واما في حمل العوارض فالمحكي عنه الماهية مع معنى زائد انضمامي او انتزاعي والثالثة ان مجعولية كل مرتبة تابعة لمجعولية المحكي عنها ولا تكون تابعة لمجعولية ما ليس بمحكي عنه واذا تمهدت هذه المقدمات الثلث فنقول الماهية التي يعبرون عنها بالفعلية والتقرر وغيرهما ويجعلونها اثر الجعل البسيط اما ان يكون المراد بها نفس الماهية من حيث هي فهي محكية عنها الحمل الذاتيات على ما في الثانية فيكون جعل الذاتيات في جعلها على ما في الثالثة وليست بمحكية عنها الحمل الوجود وغيره من العوارض على ما في الثانية فلا يكون جعل الوجود وغيره من العوارض في جعلها بل يحتاج الى جعل مستانف على ما في المقدمة الثالثة وهو خلاف صرائح الاشراقية او ان يكون المراد بها نفسها مع خلط امر زائد فيرجع الى الجعل المؤلف ولا يذهب عليك ان المقدمة الثانية تنافي ما قال ذلك المحقق في موضع آخر من ان مطابق الحمل في الوجود والذاتيات معا هو الماهية المتقررة ومع قطع النظر عن المنافات نقول ان عدم كون الماهية من حيث هي هي محكية عنها للعوارض في الملاحظة التي هي موجودة فيها من حيث هي هي مسلم لكنه ليس في هذا اللحاظ سواها ولكن لا يوجب هذا عدم كونها محكية عنها لبعض العوارض في الواقع لان امكان انفكاك مفهوم عن آخر في بعض الملاحظات لا يستلزم امكان انفكاكه عنها في الموطن النفس الامرية كذا قيل فتدبر **والسادس** ان الجعل المؤلف هو مختار الشيخ الرئيس فانه سئل حين اكل المشمش عن جعلية الماهية فقال ما جعل الجاعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا ويمكن ان يجاب ان هذا القول لا يدل على انه مختار المؤلف لم لا يجوز انه اعرض عن بيان البسيط لغموضه فان قلت ان الشيخ انما عرض من نفي جعل الماهية صريحا قلت ما نفى الجعل البسيط بل نفى جعل الماهية ماهية وهو منفي عنده تعالى الجعل البسيط ايضا على ما قد مر **والسابع** ان كل مفهوم زائد على الماهية يكون ثبوته لها من اقتضاء العلة على ما تقرر عندهم ولذا سموا العرضي بما يعلل والذاتي بما لا يعلل والوجود زائد على ماهيات الممكنات على ما تقرر في الالهيات فلو لم يكن ثبوته لها محتاجا الى علة جاعلة يبطل ما تقرر عندهم وفسد التعريفان المذكوران فلا بد من ان يكون اثر الجعل الاختراعي الا انه يذهب عليك ان الدليل لا يفيد التحقيق ناهو حينا فيه

الزام الخصم لو ثبت اخذا فیه بما ذکر من المتقرر وقد ینقض ثبوت الامکان للممکن فلنذر الذی هو الممکن ثابت له بالذات لا من تلقاء العلة فاتضح من شارح
المواقف وغیره من ان الوجوب والامتناع قد یکونان بالذات وقد یکونان بالغیر واما الامکان فلا یکون الا بالذات وما حقق فی قوله الممکن لذاته
فالتقیید بقوله لذاته للمقابلة ان قیل ان الامکان امر سلبی لیس من العوارض حتی یکون ثبوته بالذات او بالغیر قلت ان المشائین قالوا ان
الامکان امر وجودی وعلیه مدار اثبات قاعدتهم من ان کل حادث فهو مسبوق بمادة واما التعریفان المذکوران فلا یسلمها الخصم بل یقول
العرضی هو الخارج المحمول والذاتی هو الداخل فی الذات او غیر الخارج فتدبر وانظر مبحث الحدوث والقدم تجلی لک الامر الاحم **والثامن**
ان سبق الماهیة علی الوجود لیس من الاقسام الخمس المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولیة الماهیة فی نفسها وفیه ان سبق الماهیة علی الوجود
نوع آخر من تقدم السبق سوی الخمس المشهورة یقال له السبق بالماهیة ولیس السبق منحصرا فی الخمس الا تری ان سبق الذاتیات علی الماهیة خارج عنها
من السبق بالتجوهر وغیره **والتاسع** ان الممکنات اذا کانت موجودة فیستحیل فیها سلب الشیء عن نفسه واذا کانت معدومة فیجوز او یصح سلب العدم
عن نفسه مطلقا فما لم یصر الممکن موجودا لا یصدق هو علی نفسه فضلا عن ان یصدق علیه شیء آخر فالمحتاج الی الجاعل اصلا وبالذات هو الخلط بالوجود
لا نفس الماهیة وانت تعلم ان صدق الشیء علی نفسه حین الوجود لا یستلزم صدقه علیها بشرط الوجود فلا یصح سلب الشیء عن نفسه بالحمل الاولی وان کان معدوما
قالوا ان کل مفهوم یحمل علی نفسه بالحمل الاولی والسر فی ذلک ان کل مفهوم ضروری القیاس الی نفس عینه وعلیه بناء الحمل الاولی فحمل علی نفسه بهذا الحمل بالضرورة
فیمتنع سلبه المقابل فان قلت ان الموجبة تستدعی وجود الموضوع فالشیء مسلوب عن نفسه عند عدمه فان عدمه یرتفع الماهیة فیصدق سلب جمیع
الاشیاء حتی سلب نفسه عنها بحسب الخارج فالمعدوم مسلوب عن نفسه کما افاده شارح التجرید قلت ان المحمول فی الحمل الاولی نفس الموضوع فاذا وجد احدهما
وان مع الملاحظة وجد اسعا وتحقق الحمل واذا لم یوجد الموضوع اصلا لا یلاحظ المحمول ایضا لیسلب نعم الحمل الشائع یتوقف علی الوجود فان المناط فیه الاتحاد
فی الوجود فلا یصح بدون الوجود وعند عدمه یصح سلبه المقابل له فتثبت ولا تزل والمذهب الثالث ما اخترعه واختاره الصدر الشیرازی وسماه جعلا بسیطا
وهو ان اثر الجاعل الذات لیس الماهیة ولا الاتصاف بالوجود وتصدی لابطال رأیی الاشراقیین والمشائین فی الشواهد الربوبیة وغیرها اما التصدی
لابطال رأی الاشراقیین فبوجوه منها ان الماهیة لو کانت بقوام ذاتها مفتقرة الی الجاعل لزم کون الجاعل مقوما لها فی حد نفسها واللازم باطل فان
الجاعل من العلل الخارجیة عنها ثم [illegible] تصور الماهیة مع الذهول والغفلة عن تصور الفاعل وفیها ما ادراک ایان البون بعید بین تقویم الذاتی للذات
وتقویم الجاعل للمجعول قال بعض المتأخرین فی الافق المبین ما حاصله ان فاقریة الماهیة الی الجاعل فاقریة صدوریة وفاقریتها الی الذاتی فاقریة
فی التقوم والتحصل فالماهیة تحتاج الی الجاعل فی الخروج من اللیس الی الایس ان یکون اثره نفسها لا بحسب قوام الذات فعلیک التدبر واما
ثانیا فجاز ان المجعول عندکم الوجود ومقتضی هذا الوجه ان لا یکون هو مجعولا ایضا فهذا الوجه هادم للاساس علیکم فما هو جوابکم فهو جوابنا ومنها ان الماهیة
لو کانت بحسب الذات مجعولة لکان مفهوم المجعول محمولا علیها حملا ذاتیا لا حملا استعاریا عرضیا وهو خلاف ما رأیتم قیل یرد من وجهین الاول ان الماهیة
لما کانت بحسب الذات مرتبطة بالجاعل فلا یکون مصداق حمل المجعول علیها نفس الماهیة من حیث هی حتی یکون حمله علیها حملا ذاتیا بل مصداقه هی الماهیة
من حیث الاستناد الی الجاعل فالحمل عرضی ویمکن ان یقال ان الاستناد الی الجاعل لیس امرا زائدا علی المجعولیة بل هو عینه انما التغایر بحسب اللفظ فتدبر والثانی
ان هذا الوجه بعینه جار فیما اخترتم من ان المجعول هو الوجود فما هو جوابکم فهو جوابنا ومنها ان الماهیة تکون متعددة الافراد فلو کانت مجعولیة فاما
ان لا یتبعها تشخص فلزم وجود الماهیة المجردة وهذا محال کما او یتبعها تشخص واحد فیلزم الترجیح بلا مرجح فان نسبة الماهیة الی جمیع التشخصات علی
السواء او یتبعها جمیع التشخصات فیلزم وجود الافراد الکثیرة الغیر المتناهیة حین جعل الماهیة وهذا کما تری وفیه انا نختار انه یتبعها تشخص واحد فمجعولیة

الطبيعة من مجعولية التشخص على ما مر والا لزم الترجيح بلا مرجح فان اثر الجعل هو الماهية باى تشخص كانت وخصوصية التشخص انما هى من اسباب خارجة اما
من المادة او امر من الامور الخارجية فتدبر ومنها ان تشخص الماهية زائد عليها على ما ثبت فى الالهيات وقال القوم
ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فما لم يتشخص الماهية بواحد من التشخصات لم تصدر عن الجاعل فحصل ان اثر الجاعل بالذات هو نفس الماهية من حيث هى هى
وفيه انه ليس مقالة الاشراقية ان الماهية اثر الجعل بما تقدم على الوجود والتشخص فذلكما فى نفس الامر حتى يقال انها ما لم يتشخص لم تصدر بل نعم
ان جعل التشخص هو جعل النوع فلما وقع اثر الجعل على نفس الماهية صارت متشخصة موجودة فالان الماهية تقدمها على الوجود والتشخص فبكلتا
بالذات والوجود مساوق لها اثر بالعرض ومنها ان الماهية لو كانت مجعولة فجاعلها يكون لازما لها فان علة الشيء تكون لازمة له فلزم
الماهية اعتبارية على ما صرح به فيلزم كون الجاعل اعتباريا وهو الواجب تعالى عنه وفيه اما اولا فبان المتقدم لازم الماهية المصدرة
مع ان الشيخ قائل بوجود المقدار فى الخارج كما نقله آقا حسين الخوانسارى فى حاشيته على الحاشية القديمة فليس ان لوازم الماهية اعتبارية واما
ثانيا فبما قال بعض المستعدين من ان اللوازم التى يتصف بها الماهية ولا تكون متوقفة على احد الوجودين تكون اعتبارية عندهم غير موجودة فى الخارج
لا اللوازم التى تكون غير منفكة ولا يكون بينها وبين الماهية اتصاف وتابعية والعلل لوازم المعلولات من قبيل الثانى فلا يلزم اعتبارية الجاعل
ويؤيده ما قال السيد الهروى فى حاشيته على شرح المواقف من ان لوازم الماهية امور اعتبارية والا لما اتصفت الماهية بها فى الذهن لامتناع
اتصاف المعدوم فى ظرف بموجود فى ذلك الظرف وفيه شيء فتامل واما التصدى لابطال رأى المشائين فبان اثر الجاعل الوجود يجب ان يكون موجودا
موجودا والاتصاف امر اعتبارى لا يصلح لكونه اثر الجاعل الوجود وانت لا يذهب عليك ان الوجود المصدرى ايضا امر انتزاعى على مذهبهم فكيف يكون
اثر الجاعل فما هو جوابه فهو جوابنا ثم بعد ابطال راى الاشراقية والمشائية على زعم الصدر الشيرازى فى تحقيق مذهبه وهو ان الوجود اثر الجعل بالذات
ان الوجود امر واحد حقيقى كلى وهو الموجود الصادر عن الجاعل بالحقيقة والماهيات تابعة للوجود فى الجعل والمجعول بالذات ليس الا انحاء الوجودات
للموجودات لا الموجودات وقد رد بانه يلزم ح ان لا يوجد شيء من الممكنات فان الممكن بالنسبة وجوده اليه وعدمه اليه ليست بضرورية فلو كانت
الممكنات هى الوجودات يجاز سلب الوجود عنها وهو جواز سلب الشيء عن نفسه وهو من المستحيلات كذا اورده العلامة الفاضل السنديلوى فتدبر والمذهب
الرابع ما اختاره بعض المستعدين من ان اثر الجعل هو اتصاف الوجود بالماهية وتفصيل مذهبه ان الوجود ان الاول ما هو امر اعتبارى هو معنى مصدرى
متحقق فى نفس الامر باعتبار العقل وانتزاعه والثانى هو الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو الوجود الحقيقى وهو فى الممكن مثلا انه موجود بغيره ومصداق
حمل الوجود بالمعنى المصدرى ومطابق حمله عليه زائد عليه وفى الواجب عينه لانه موجود بذاته فالوجوب حقيقى قائم بذاته والعقل منتزع من ذلك الوجود
الحقيقى الماهية فى حد نفسها ويحمل عليها الوجود المصدرى الماخوذ من ذلك الوجود فصفة الماهية بالحقيقة هى الموجودية المصدرية ومقيدة عليها
بالذات هو الحقيقى وما فى الغيب اما اثر الجعل ما نفس الماهية فهو باطل لكونها اعتبارية انتزاعية والامر الاعتبارى لا يكون متعلق الجعل اولا وبالذات
اما الوجود المصدرى فقط وهو ايضا بهذا الدليل بعينه او اتصاف الماهية بالوجود المصدرى وهو باطل بمثل ما مر او نفس ذلك الوجود وهو باطل بالضرورة
لامتياز بين الجاعل والمجعول الخالق والمخلوق او اتصاف ذلك الوجود الحقيقى بالماهية الاعتبارية وهو الحق فان قلت ان ذلك الاتصاف
امر اعتبارى فكيف يكون اثر الجعل فان اثره امر عينى قلت ليس المراد من الاتصاف ما هو فى درجة الحكاية بل امر كائن فى درجة المحكى عنه والاتصاف
حكاية وتعبير عنه ولا اظنك مرتابا فى ان هذا الدليل وهذا فى لا يفيد الا على ان الماهيات موجودة فى الخارج وليست امورا اعتبارية وقد نبهنا به لانها
مذكورة فى علم الكلام والالهيات فعليك بمطالعة الكلام الكلام الثانى فى بيان تخلل الجعل بين الذات ونفسها وذاتياتها وعوارضها

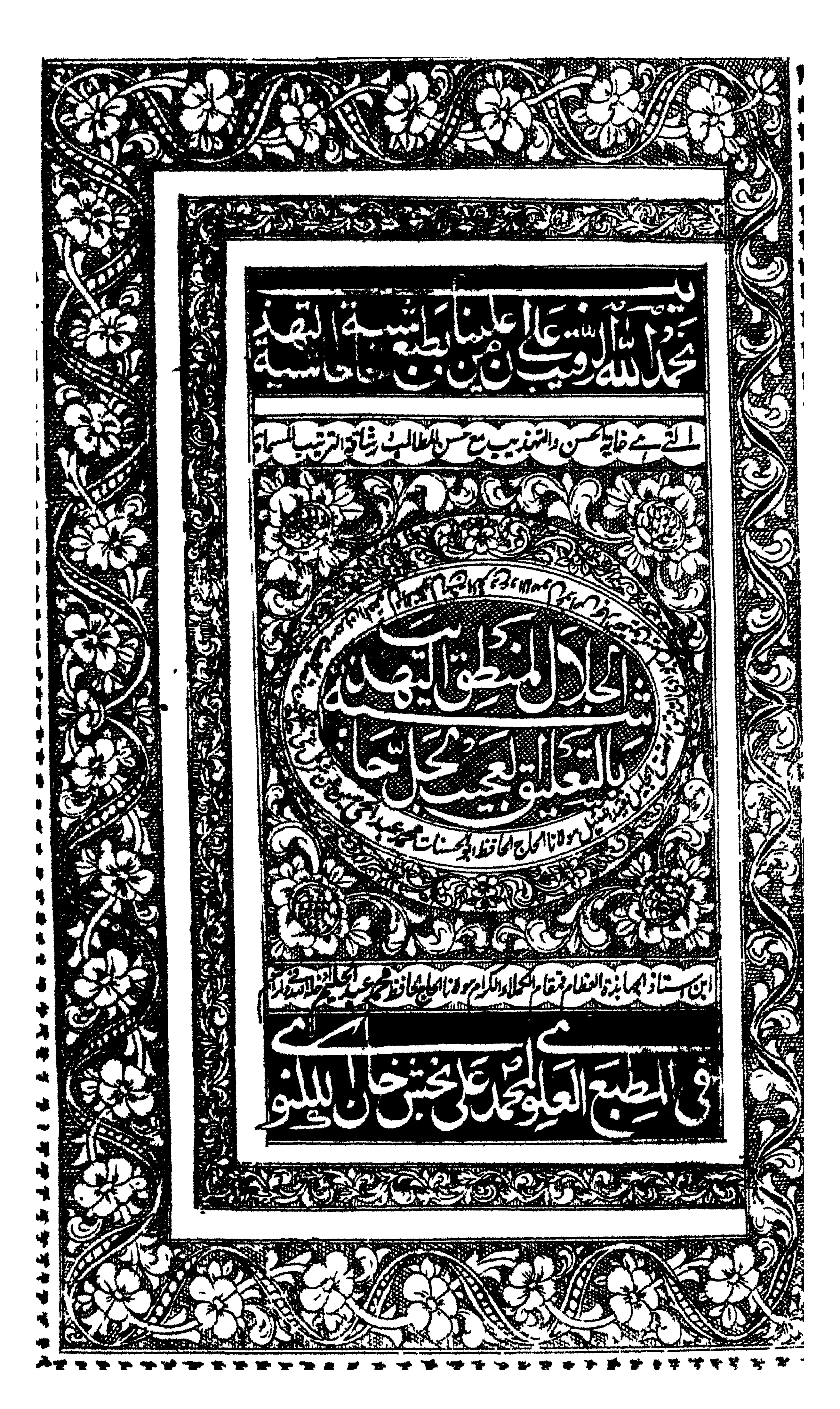
ان الجعل المؤلف عند المشائين لا يتوسط بين الشئ ونفسه كقولنا الانسان انسان والا بينه وبين شئ من ذاتياته كقولنا الانسان حيوان الخ انخفاظ الخلط
في مرتبة الماهية من حيث هي هي فنسبة الخلط ههنا نسبة الوجوب لا بد في تعلق الجعل المؤلف من نسبة الامكان حتى يتقرر الخلط بالجعل والتعلق
بالجعل بالذاتيات فما لا بد منه فانما من الحقائق الامكانية كيف توجد وكيف تتقرر بدون الجاعل المبدع فلا بد لها من جاعل فجاعل الذات جاعلها
وجاعل الذات بعين جعلها وليس الذاتيات مجعولة بجعل يباين جاعل الذات وجعلها بل يجعل الذات فالذي جعل الانسان جعله حيوانا والسواد لونا لذاته لا لشئ
آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله لونا فما قالوا من ان الجعل لا يتخلل بين الشئ وذاتياته معناه انه لا احتياج هناك الى جعل مستانف لا انه هناك
بعينها من الجعل في هذا المستقر عليه عرش تحقيق المحققين كالمحقق الطوسي والعلامة الشيرازي وغيرهما ومن ههنا انخسف ما قال رئيس المتاخرين
في الافق المبين وتبعه بعض المستعدين من ان خلط الذات والذاتيات لا يكون بمحض اقتضاء فقولنا الانسان انسان وحيوان الخ يحوج
صدقه الى الجعل من جهة الخلط وان يرجع الى بحاظ تقرر الموضوع فالجاعل يجعل ماهية الانسان ثم هو بنفسه انسان وحيوان لا بجعل مؤلف اصلا
فلا ينفسخ الا بالجعل البسيط التي الحضاوة فمبنيه تبعضيص لا يرجع الى طائل فان كله مما فيه مجال المناقشة واما لوازم الماهية كثبوت الزوايا الثلث
للمثلث فقد قال العلامة الشيرازي تبعا للمحقق الطوسي ما حصله انها لما كانت ممتنعة الرفع في الوجود والوهم فليس ان الفاعل جعل المثلث
ذا زوايا ثلث اذ لو كان كذلك لكانت الزوايا الثلث ممكنة اللحوق واللا لحوق بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث دون الزوايا الثلث وهو
محال لامتناع تحققه دونها فلا يتخلل بين الماهية ولوازمها جعل مؤلف عند المشائين بل كون المثلث ذا زوايا ثلث علته نفس المثلث
لا غيره وعند البعض علته علة الحقيقة بتوسطها ولا حرج فيه فانه يجوز اسناد المعلول الواصل الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا فمعنى كون اللازم
لا بجعل جاعل انه ليس بجعل على حدة يباين الحقيقة وجاعلها فلا فرق بين الذاتي واللازم الا ان اللازم لم يمتنع استناده الى الماهية لتاخره عنها بان
تاخر كان بخلاف الذاتي لتقدمه عليها باي تقدم كان فتعين استناده الى علة الماهية وقال السيد الهروي في حاشية شرح المواقف ان
الجعل يتعلق اولا بالماهية ثم يتعلق بلوازمها على سبيل الاستتباع من غير جعل مستانف والسر فيه ان الماهية بحسب تقررها ووجودها يستدعي
الاتصاف بها انتهى وفي الافق المبين من تجويز تخلل الجعل بين الماهية ولوازمها ليس بسديد واما العوارض الممكنة الانسلاخ بالنظر الى نفس
الماهية كقولنا الانسان موجود والجسم ابيض فالجعل المؤلف عند المشائين يتخلل بينها لتعري الذات عنها في مرتبة التقرر وصحة سلبها عن الماهية
حيث هي هي ولحوقها لها في مرتبة متاخرة والاشراقية يعبرون عن الجعل البسيط على ما مر **والقول الثاني** في تحرير لزوم المجعولية الذاتية
وتعلق الظرف بجعل في الخطبة التهذيبية يجب ان يعلم انه وقع في خطبة التهذيب جعل التوفيق خير رفيق وقال العلامة الدواني ان تعلق لنا بجعل ركيك
من حيث المعنى وقد بين السيد الهروي في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية وجه الركاكة بقوله وذلك لان الخير معتبر في مفهوم التوفيق بحسب العرف
والشرع فاذا تعلق الظرف بجعل يكون المجعول المجعول لنا التوفيق وخير رفيق وحالا لا يصلحان ان يتخلل الجعل منهما لامتناع تخلله بين الشئ وذاتياته
انتهى **قوله** وذلك الى الركاكة وذكر لكون الركاكة مصدرا وهو مما يستوي فيه المذكر والمؤنث كذا قيل **قوله** لان الخ تحرير هذا القول على ما هو
بان الخير معتبر بحسب الذاتية في مفهوم التوفيق شرعا لكون التحقيق عبارة في الشرع عن جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير وان كان في اللغة عبارة
عن جعل الاسباب موافقة للمطلوب ايا كان او شرا فلو تعلق الظرف وهو قوله لنا بجعل يكون المجعول هو التوفيق والمجعول اليه خير رفيق وهو ذاتي للتوفيق
فيلزم تخلل الجعل بين الشئ وهو التوفيق وذاتيه وهو خير رفيق واللازم باطل اذ الجعل يقتضي نسبة الامكان بين المجعول والمجعول اليه فالذاتيات للشئ
لا تنفك عن ذلك الشئ بمعنى الذات ووجودها فيستحيل الذاتيات وجودها اما سمعت ان النسبة بين الذات والذاتي نسبة الضرورة والوجوب فلا يمكن الجعل

كون احدهما مجعولا والآخر مجعولا اليه ما قد تحقيقه واذ ابطل اللازم بطل الملزوم قد يرد عليه ولا قول انا نسلم ان الخير ذاتي لمفهوم التوفيق الشرعي لم لا يجوز ان يكون حال الخير بالنسبة الى التوفيق كحال البصر بالنسبة الى العمى بان يكون نسبة المطلوب الخير معتبرة في مفهوم التوفيق ويكون نفس الخير خارجا عن التوفيق لا جزء له والثاني انا سلمنا ان الخير ذاتي للتوفيق فنقول ان الخير معتبر في مفهوم التوفيق على انه صفة المطلوب فيلزم ان الخير بهذا الاعتبار ليس مجعولا اليه انما الممتنع هنا مجعولا اليه على انه صفة التوفيق وهو بهذا الاعتبار ليس جزء التوفيق فلا يلزم المجعولية الذاتية والثالث ان المجعول اليه هنا الخير المطلق وهو ليس جزء التوفيق فان الذاتي هو مطلق الخير وذاتية المطلق لا تستلزم ذاتية المقيد فلا يلزم تخلل الجعل بين الشيء وجزئه فان قلت ان الخير المطلق بالقياس الى خير مطلق فيكون خيرا مطلقا مجعولا اليه هنا يستلزم كون مطلق الخير ايضا مجعولا اليه لاستلزام كون المقيد مجعولا اليه كون المطلق مجعولا اليه فقد لزم تخلل الجعل بين الشيء وجزئه قلت انه ما لزم ضمن الاستلزام المذكور الا تخلل الجعل بين الشيء وجزئه بالعرض لا بالذات وتخلل الجعل بينهما بالعرض غير ممنوع انما الممنوع تخلل الجعل المستانف بين الشيء وجزئه بالذات وهو لم يلزم فاللازم ليس بممنوع وما هو ممنوع ليس بلازم فتأمل الا ان يقال ان الرقية مطلقا سواء كان خيرا او شرا لازم بين لوجود التوفيق مع قطع النظر عن كون الخير معتبرا في مفهومه مشروعا وعدم اعتباره في مفهومه لامتناع وجود التوفيق بدون الرقابة فمناط الحكم في قول المصنف جعل الشيء التوفيق الخ نفس الخير وهو ذاتي لمفهوم التوفيق شرعا فقد لزم تخلل الجعل بين الشيء وجزئه فتدبر والرابع ان تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته انما يستحيل فيما يكون من الماهيات الحقيقية لا فيما يكون من الماهيات الاعتبارية والامرية فان ماهية الخير اعتبارية ليست بحقيقية فلا مضايقة هنا في لزوم المجعولية الذاتية والجواب عنه ان الدليل الذي ابطل به المجعولية الذاتية قد مر سابقا عام كما يجري في الماهيات الحقيقية كذلك يجري في الماهيات الاعتبارية فلا وجه للتخصيص كيف والفرق بين الماهيات الحقيقية والاعتبارية ليس الا بحسب التعدد فان التوحد معتبر في الماهيات الحقيقية بحسب الحقيقة من غير مداخلة اعتبار المعتبر والتوحد في الماهيات الاعتبارية انما يعتبر بحسب اعتبار المعتبر والتفات الى الاشياء وجعلها شيئا واحدا ولا فرق بينهما سوى هذا الفرق فالحكم باستحالة المجعولية الذاتية في احدهما دون الآخر لعله تحكم بحت والسر فيه ان الماهية الاعتبارية وان كانت موجودة بالاعتبار الا ان ذاتياتها لا تتخلف عنها وان كانت اعتبارية فان الذاتيات التي اعتبرناها وسميناها احدهما جنسا والآخر فصلا كيفيها وجود نفس الذات الاعتبارية فلا يحتاج في ثبوتها الى الاعتبارية جعل مستانف ولعله لا يخفى على من هو من اولي الابصار فلا تسرع والخامس ما افاده بحر العلوم رحمه الله من انا لا نسلم تجربة التوفيق عن الخير فلا يكون الخير على هذا التقدير معتبرا في مفهوم التوفيق من حيث انه ذاتي له فلا يلزم المجعولية الذاتية والجواب عنه ما اورده جدابي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقده هو ان هذا مقام احمد وفيه يكون المراد من الالفاظ المستعملة ما هو المعتبر فيها بحسب العرف فان الخير كان معتبرا في مفهوم التوفيق بحسب العرف فالتعريف يجري عنه على ان المحذور انما يرد لو اخذ مفهوم التوفيق بحسب العرف والا فاخذ معنى الخير فهو خارج عن البحث والكلام لا يخفى فتدبر والسادس ان فرقا بين الجزء المفهومي والجزء الحقيقي الا ترى ان البصر جزء لمفهوم العمى فانه عدم البصر لا جزء حقيقته فيجوز ان يكون الخير جزء المفهوم التوفيق لا الحقيقة وتخلل الجعل بين الشيء وجزئه انما يمتنع في جزء الحقيقة لا في جزء المفهوم فلا محذور هنا والجواب عنه على ما افيد من كلام قدوة السالكين معجزة من معجزات سيد المرسلين العارف بالحق ابو جدي مولانا احمد عبد الحق السهالي اللكنوي قدس الله اسرارهم بما توضيحه ان التوفيق امر اعتباري وللامور الاعتبارية ليس هناك الحقيقي الا ما هو جزء لها المفهومي فاذا كان الخير جزءا لمفهوم التوفيق فكان جزءا حقيقيا ايضا واذا وعيت ما التقرير السابق فالتقرير الآخر الصافي عن الكدورات ما اختاره استاذي ابو جدي معدن العلوم

العقلیة والنقلیة من الندا ستر رحمہ و هو ان اللام فی قول السید المحشی الخیر عوض عن المضاف الیہ هو الرفیق فتوضیح کلامہ ان خیر رفیق معتبر
فی مفهوم التوفیق الشرعی باللزوم فانہ لازم لماهیة التوفیق اذ التوفیق لا یکون الا خیر رفیق فلو تعلق الطرف بجعل کون المجعول هو التوفیق والمجعول
الیہ خیر رفیق فلزم تخلل الجعل بین الشیء ولازمہ واللازم محال اذ لازم الشیء یمتنع انفکاکہ عنہ والاحتیاج الی الجعل المستانف انما یکون فیما
یمکن انفکاکہ عن الشیء من ما مر واذ ابطل للازم بطل الملزوم ولما لو تعلق الظرف بالرفیق فیکون الرفاقة مقیدة فلا ریب فی ان خیر رفیق لما
لیس بلازم للتوفیق العرفی فلا یلزم تخلل الجعل بین الشیء ولازمہ وان توهم ان هذا التقریب لا یناسب کلام السید المحشی رح اذ هو یوهم
بلزوم تخلل الجعل بین الشیء وذاتیاتہ والذاتی انما یطلق علی الجزء دون اللازم ادیح بما افید من ان الذاتی لا نم انہ لا یطلق علی اللازم فان
الذاتی لہ معنیان عندهم احدهما المنسوب الی الذات سواء کان داخلا فی الذات جزءا لها او خارجا عنها غیر منفک عنها ای اللازم
والآخر ما یکون منسوبا الی الذات بالدخول فقط ومراد المحشی من الذاتی ههنا المعنی الاول دون الثانی فافهم ویرد علی هذا التقدیر
اعتراضان ضعیفان الاول ما اورده عم جدی احسن المحققین رح وتوضیحہ ان لوازم الذات لا تتخلف عن الذات فی ظرف من الظروف
ذهنا کان او خارجا کالزوجیة فانها لازمة للاربعة فانما وجدت ماهیة الاربعة وجدت الزوجیة ولا یکون خیر رفیق بالنسبة الی
التوفیق کذلک لان الکفار یتصورون مفهوم التوفیق وحقیقتہ ولا یحصل لهم خیر الرفاقة فتم خیر رفیق لازم للتوفیق بحسب الوجود الخارجی ولوازم
الوجود الخارجی تکون مجعولة بالاتفاق فلا شناعة والجواب عنہ ان المراد باللازم فی التقریر المذکور هو اللازم البین بالمعنی الاعم وهو عبارة
عما یلزم من تصوره مع تصور ملزومہ والنسبة بینهما الجزم باللزوم لا اللازم البین بالمعنی الاخص وهو عبارة عما یلزم تصوره من تصور الملزوم
وحده ولا ریب فی ان خیر رفیق لیس لازما بینا بالمعنی الاخص لمفهوم التوفیق کما ذکره المورد الا انہ لازم بین لمفهوم التوفیق بالمعنی الاعم فانا
نعلم بالضرورة ان من تصور معنی التوفیق خیر رفیق والنسبة بینهما جزم باللزوم بینهما فعدم حصول خیر المرافقة فی ذهن الکفار حین تصورهم مفهوم
التوفیق الذی هو ملزوم لہ لا ینافی اللزوم البین بالمعنی الاعم وهو المطلوب الثانی انہ لما لزم من تعلق الجعل تخلل الجعل بین الشیء
ولازمہ وهو باطل فلا بد من ان یکون متعلق الجعل شیئا باطلا فلم قال المحقق الدوانی رح ان تعلق الجعل رکیک اذ الرکیک ما صح ولا یلیق
والجواب عنہ من وجهین احدهما ان تعلق الجعل مستقیم بتکلف وهو ان یوخذ الجعل بمعنی خلق دون تصییر ویکون خیر رفیق حالا من التوفیق
لا مجعولا الیہ ومعنوا ثانیا لمحصل حتی یلزم المجعولیة بین الشیء ولازمہ لکنہ لما کان لا یخلو عن تکلف لان المتبادر من الجعل الذی وقع بعده
امران یصلحان لان یحمل احدهما علی الآخر هو التصییر فحمل الجعل علی الخلق خلاف الظاهر فصار رکیکا وثانیهما ان الشارح اراد بالرکیک
معناه المجازی ای الباطل دون المعنی الحقیقی حتی یلزم القدح فتدبر فهذا آخر ما اردنا ایراده فی هذه الرسالة والحمد لله علی اختتام هذه العجالة
حین اقامتی ببلدة جونفور احسن الله علی اهلها السرور فی الواحد والعشرین من شوال المنسلک سنة التاسع والستین بعد مضی الالف

والمائتین من هجرة رسول الثقلین علیہ وعلی آلہ صلوة رب المشرقین ما دام وجود القمرین فقط

خاتمة الطبع بحول الله الخالق الجلیل وقوة القادر الجمیل رسالہ نادرہ مضامین بسیط و عجالہ نافعہ بعبارت سلیط مسمی **بالقول المحیط فیما یتعلق بالجعل المؤلف والبسیط** تصنیف نخبة المدققین زبدة المحققین حاوی علوم معقول و منقول واقف رموز فروع واصول ہادی صراط مستقیم مولانا حاجی حافظ **محمد عبد الحلیم** اسکنہ اللہ دار النعیم در **مطبع علوی** باہتمام عاصی **محمد علی بخش خان** عفی عنہ الرحمن بتاریخ یازدہم ماہ شوال ۱۲۹۳ ہجری بمقام لکھنؤ کٹرہ محمد علیخان مرتبہ دوم حلیہ طبع پوشید فقط


نحمد الله رب على ما من علينا بطبع حاشية التهذيب
التي هي غاية الحسن والتهذيب مع حسن المطالب وزيادة الترتيب المسماة
بالتعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلق بالتهذيب
مولانا الحاج الحافظ ابو الحسنات محمد عبد الحي
ابن استاذ الجهابذة العظام مقتدى الكملاء الكرام مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم
في المطبع العلوي محمد علي بخش خان اللكنوي

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

ان احسن ما يوشح بالمنطق والكلام واحق ما يهذب به المقصد والمرام حمد من لا برهان عليه بل هو البرهان على جميع الانام نحمده على ان
كرمنا بمنطق الكلام ونشكره على ان هدانا الى طريق الاسلام واحسن ما يوشح به المنطق والكلام الصلوة على اول اشكال العالم
خير من قعد وقام وعلى آله واصحابه هداة الانام اما بعد فيقول من لا بضاعة له الا السيئات ولا صناعة له الا اكتساب الخطيئات
ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا والانصاري الايوبي نسبا والحنفي مشربا اني رايت ان المحقق جلال الملة
والدين الدواني رحمه الله تعالى قد اودع الخبايا في شرحه لمنطق التهذيب فشرحه بديع في الميزان مطالع لشموس البرهان سلم
للعلوم معراج للفهوم حاو للاشارات محتو على اللطائف والنكات مطول غير ممل مختصر غير مخل ولذلك تراه قد انتشر في الامصار و
اشتهر في الاعصار ورايت الناظرين فيه بعضهم قد اكتفوا على بيان الحاصل والمحصول ولم يذكروا ما يتلقاه الفحول بالقبول وبعضهم
زعموا انهم متوقدون في الذكاء فكتبوا ما كتبوا بغير الاعتناء وبعضهم قد اختاروا واضح العبارات كما هو شان ارباب اللغات ولم يصل
واحد منهم الى ما اخفاه الشارح البارع من الدقائق ولم يطلع احد منهم على رموز الحقائق فحرك ذلك عزمي على ان اكتب تعليقات
تشتمل على التدقيقات الراسخات وتفحص التحقيقات الشامخات مما ادى اليه نظري ووصل اليه فكري لكن بهجوم الافكار والاحزان
بسبب البعد عن الاقارب والاوطان كان يعوقني عن ذلك مع اني كنت قد اريت ان العلم قد اندرست آثاره في الامصار وفشى الجهل
في جميع الديار والجهال قد اختاروا لباس العلماء من العباء والعمامة فظن العوام ان كل واحد منهم علامة ثم لما من الله علي
بالايصال الى الاوطان وحصل لي جمع الخواطر والاطمينان صرفت عنان القصد الى ما كنت قد عزمته فكتبته بغاية الاستعجال وسميته
بالتعليق العجيب لحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب وهو تعليق كاسمه عجيب يرى في الظاهر انه مختصر وفي الحقيقة انه
منبع الدرر واسأل الله تعالى ان يتقبله بعنايته انه خير من يجيب فعليه توكلت واليه انيب

قوله بسم الله الرحمن الرحيم ههنا امور لا بد من الاطلاع عليها الامر الاول الباء ان كانت زائدة كما هو منقول عن الكسائي

فلا حاجة الى ان يعين لها محذوف تتعلق به فان حرف الجر الزائد لا يحتاج الى متعلق فان كل جار ومجرور لا بد من شئ يتعلق به الا ثلث الحرف الزائد ولعل ولولا عند من يجر بهما وكاف التشبيه وليس يشئ اصح سبق الله المصنفون فى علوم كلها المكنون فى يكون تقديره اول شئ ابتدائه باسم الله الرحمن الرحيم وان لم تكن زائدة وهو الصواب لان زيادة الباء فى خبر المبتدأ وتكلف وتوجيه قال العلامة العينى فى شرح الهداية فتتعلق بمحذوف وهو بدأت عند الكوفيين وقيل ابتدى وهو الاحسن لان يفيد الدال سيرا اتصالا الى اختصاص الابتداء باسمه تعالى كما فى قوله تعالى اياك نعبد الامر الثانى المراد من الاسم فى التسمية اما الصفة اعم من ان تكون حقيقية او اضافية واما الدال على المسمى وفيه رمز الى ان اسم الله تعالى وصفته يتبرك بها فانها تختص بالذات المقدسة واما نفس المسمى وآثارها ولفظ الاسم على هذا التقدير لدفع وهم حمل الحمد على القول على اليمين الامر الثالث الرحمن عند البعض علم للذات الواجبة كلفظ الله فانه لا يستعمل فى غيره تعالى فيكون الرحمن بدلا من الله فى التسمية لا نعتا له وعند الاكثر هو نعت لا يستعمل فى غيره تعالى ولذلك قدم على الرحيم واما قول الشاعر لمسيلمة الكذاب ~ انت غيث الورى لا زلت رحمانا فمن تعنتهم فى كفرهم الامر الرابع الحق عقب الرحمن بالرحيم للتأكيد عند من يقول باتحادهما معنى وللافادة الرحمة فى الدنيا والعقبى عند من يقول باختلافهما وقيل بل انه لما سمى مسيلمة بالرحمن قال الله تعالى الرحمن الرحيم جمعا بين الصفتين لئلا يقال ان البسملة تقبل تسمية مسيلمة بالرحمن الامر الخامس افتتح كتابه بالبسملة امتثالا بالحديث الشريف والتعارض الواقع بين حديثى الابتداء بالتسمية والابتداء بالتحميد مرفوع بوجوه ذكرتها فى الهدية المختارية لشرح الرسالة العضدية فى علم المناظرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها **قوله** تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المفضل المنعام اعلم اولا انهم اختلفوا فى الحمد والاكثرون على ان الحمد مختص باللسان والجميل الاختيارى ويجى تفصيله والمحققون على ان حقيقة الحمد اظهار صفات المحمود وصرح به الشارح الجامى فى شرح فصوص الحكم فشرع الشارح البارع فى حمد الله تعالى بنوع بديع رامزا الى انه لا يلزم خصوص لفظ الحمد فى الحمد فالمراد من الامر بالابتداء بالحمد فى الحديث الوارد فى هذا الباب ذكر الله تعالى مطلقا فان قلت كيف يمكن الامتثال بالحديث الشريف لانه يستدعى افتتاح الكتاب بالحمد وهو داخل فى الكتاب فيستدعى افتتاح الحمد بالحمد فيلزم ان يكون مفتتحا بحمد آخر وهكذا فيتسلسل قلت لا يلزم من الامر بالافتتاح بالحمد ان يعم جميع الكتاب به بان يقدم الحمد على جميع اجزائه وثانيا ان المراد من تهذيب المنطق والكلام يمكن ان يكون المتن المسمى به ويمكن ان يكون معناه اللغوى وعلى الثانى يمكن ان يكون المصادر بمعنى المفاعيل ويمكن بان تكون على معانيها ولما كان للتوشيح غاية دخل فى التهذيب صار كانه هو فصح الحمل وثالثا ما **اقول** ان الشارح المحقق اشار من ايراد الذكر الى ان المراد من الحمد المأمور به فى الحديث هو الذكر المطلق لا خصوص لفظ الحمد ورابعا ان المنعام صيغة المبالغة فهو ابلغ من المفضل لكن فى استعمال لفظ المبالغة فى حقه تعالى اشكالا ومن ثمه قال بعض الائمة الصفات التى هى للمبالغة كلها مجاز فى حقه تعالى لاستحالة حقيقة المبالغة فى حقه تعالى لانها تثبت للشئ اكثر مما هو بغيره وهى انما تكون فى الصفات القابلة للزيادة والنقصان وصفات الله ليست بقابلة لهما بل هى بلغت الى ذروة الكمال بحيث عجز عن دركها العقل الفعال واستحسنه التقى السبكى وغيره وصرح به العلامة ابن حجر المكى فى المنح المكية شرح القصيدة الهمزية لكن اجاب الزركشى بان صيغة المبالغة قد تكون بحسب زيادة الفعل وقد تكون بحسب تعدد المفعولات والمعنى الاول وان لم يتصور فى حقه تعالى لكن المعنى الثانى موجود فيه ولهذا قال ابن حجر

المبالغة في التواب ونحوه للدلالة على كثرة من يتوب عليه ونحوه وقد ثبت انه انما احتاج المقام عن الفضل لما يقتضيه القياس وهو الترقي من الادنى الى الاعلى وانما ترك هذا القياس في الرحمن والرحيم في التسمية عند من قال ان الرحمن صيغة مبالغة دون الرحيم لان الرحمن لما كان متناولا لجلائل النعم ناسب ان يتصل باسم الله تعالى ويكون الرحيم كالتتمة له **قوله** وترشيحه بالصلوة والسلام على صفوة الانام وآله وصحبه الغر الكرام ههنا فوائد الفائدة الاولى انما اورد السلام للامتثال بصريح امر رب الانام ومن لم يورده اختار بعض التفاسير في ذلك المقام وسنذكره ان شاء الله تعالى في شرح كلام المصنف العلام الفائدة الثانية انه اورد صفة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ما يناسب الصفة التي اوردها المصنف فيما يلازمه فان كونه هدى حقيقا بان يهتدى به يلازمه كونه صفوة الانام الفائدة الثالثة يرد ههنا اشكال قوي على الشارح المحقق رح وهو انه لم يأت بعلى على الآل مع كونه مختارا لمذهب الشيعة حيث يكرهون الفصل بين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبين الآل بحديث يروونه في ذلك ويكثرون فيه المقال **اقول** في الجواب عنه انه لم يكرر على لوجوه الوجه الاول طلب الاختصار الوجه الثاني انه لم يرض بان يفصل بينه وبين آله بحرف فانهم كالجزء له فينبغي ان يتصل ذكره بذكره الوجه الثالث ترويح قلب من كان له توقد في الذكاوة الباعث على تصنيف هذه الحيالة فاني قد سمعت انه كان من الشيعة ويشهد له توصيفه الآل بالمعصومين في شرحه على المتن المقرون بهذا الرمز الفائدة الرابعة ان اضافة الصحب استغراقية ليفيد الصلوة عليهم اجمعين **قوله** وبعد فهذه ل اعلم انهم ارتكبوا في توجيه هذا الفاء بذكره ههنا وجوها ذكرها السيد السند الجرجاني في بعض تصانيفه وتبعه من جاء بعده احدها انه على توهم اما وثانيها انه على تقدير اما والفرق بين التوهم والتقدير ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكورة في نظم الكلام بواسطة اعتياد النفس بايرادها في امثال هذا المقام ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ولا يخفى على المتوقد ان كلا منهما باطل اما الاول فلانه لم يعتبر احد من النحويين توهم اما فاعتباره خروج عن طريق الفن واما الثاني فلان تقديرها مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا ناصبا لما قبلها او مفسرا كما قال الرضي قد يحذف اما لكثرة الاستعمال نحو ربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وانما يطرد ذلك اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسره فلا يقال زيد اضربه واما قولك زيد فوجد فالفاء فيه زائدة انتهى فالوجه الوجيه لتوجيه الفاء ان يقال ان الفاء في امثال هذا المقام لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وذكره سيبويه في كتابه في زيد حين لقيته فانا اكرمته وههنا وجه آخر وهو ان يقال ان الفاء ههنا للتفسير للجزاء كانه يقول وبعد الحمد والصلوة نشرع في ما يتعلق بالمقصود فنقول هذه بالتاج فنشكر وننتم هذا التحرير لا نلتفت الى ما تفوه به جمع عظيم من الافاضل المشار اليهم برؤس الانامل **قوله** صناعة الميزان **اقول** فيه اشارة الى ان المنطق علم آلي وانما سمي المنطق بالميزان لانه آلة لتحصيل جميع العلوم فشابه الميزان ونعم تسمية من سمي كتابه بسلم العلوم وما اغفل من تصدى لشرح ذلك الكتاب وهو غفل عن الصواب حيث قيد العلوم بالعلوم المنطقية ولم يعلم ان العلوم الدينية ايضا تحتاج احتياجا ما الى تحصيل علم الميزان **قوله** فالحق احق بالاتباع **اقول** فيه اشارة الى ان اللائق ان يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال فان معرفة الحق بالرجال طريقة الجهال **قوله** فلسالك النظر اتساع **اقول** فيه اشارة الى ان العلوم متزايدة يوما فيوما **قوله** وتخفت عن زبد الحق الصريح **اقول** فيه اشارة الى ان الحق كان مختفيا تحت الاستار غائبا عن الابصار فازال ما عليه من الغبار **قوله** واشرت الى تدقيقات آه **اقول** يشير الى ما يشير اليه بقوله فتأمل وفافهم ونحوهما والعجب من ناظري الشرح حيث لم يذكروا تلك التدقيقات ولم يلتفتوا الى ما يشير اليه وها انا اشير اليه في كل موضع وانبه في كل مقام على التحقيق وستطلع عليه **قوله** ...

تعالى بالاستكمال ورقاه الى مدارج الكمال **اقول** الاستكمال والترقي الى مدارج الكمال لا يمكن الا بان يترك التشيع والضلال فحمده الشارع

البارع حيث اتى بدعاء نافع له في الدنيا والآخرة التي ليس لها زوال **قوله** وعلى الله التكلان **اقول** لما كان هذا التصنيف

من الامور المهمة توكل فيه على الله المستعان فانه المعين وخير من اعان **قوله** قوله **اقول** الضمير المجرور راجع الى منطق التهذيب

والاسناد مجازي ويمكن ان يرجع الى القائل الذي يدل عليه القول فان قلت لا بد ان يكون مرجع الضمير مذكورا قبله صراحة

او معنى كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى او حكما وههنا لا ذكر للقائل قبله او لا دلالة للقول عليه فان المصادر لا تدل على المشتقات

نعم المشتقات تدل على المصادر البتة لوجود معنى الحدث في المشتق فان المشتقات اما مركبة من الذات والصفة والنسبة كما

هو المشهور عند الجمهور او مركبة من الحدث والنسبة دون الذات كما نسب الى السيد الشريف رح واياما كان يدل المشتقات

على المصادر واما العكس فلا قلت ذكر المشتق في ضمن المصادر وان لم يكن حقيقة لكنه ذكر عرفا فانه ما من فعل الا ولا بد له من فاعل وهذا

القدر يكفي لارجاع الضمير اليه نص عليه الشارح المحقق في حواشيه الجديدة على شرح التجريد الجديد **قال** الحمد لله **اقول** قد فصلت

هذا المقام مع ما يتعلق بالحمد واللام في شرحي على الرسالة العضدية المنسوبة الى المحقق عضد الملة والدين الاستجي حق

التفصيل فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه فان فيه شفاء العليل ورواء الغليل وربما اشرح المرام في هذا المقام بزيادة

خطرت بالبال وعلى الله التوكل وبه السؤال فههنا فوائد الفائدة الاولى انما حمد الله تعالى بهذا العنوان مع ان كل نبيه

لذيذ اقتباسا من كلام الله تعالى وقد اجمعوا على جواز الاقتباس وقد استعمله الخطباء في خطبهم والشعراء في اشعارهم قديما وحديثا

بل وقد استعمله النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واصحابه والتابعون ونص الفقهاء على جوازه وذهب بعض المالكية الى عدم جوازه

ويروى استعمال الامام مالك رح واجازه كثير منهم كابن عبد البر والقاضي عياض وقد نقل الشيخ داود المناخلي اتفاق المالكية

والشافعية على جوازه كذا قاله ابن حجر رح في المنح المكية الفائدة الثانية يمكن ان يقرأ الحمد لله بكسر الدال باتباعه للام وبضم اللام

اتباعا للام بالدال من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة كما جاءت القراءة في قوله تعالى صرح به البيضاوي الفائدة الثالثة

تقديم الحمد وان كان تقديم الخبر اولى لافادة الحصر للتعليم من هو الامر ان المصنف مشتغل بالحمد الفائدة الرابعة انهم اختلفوا في ان اللام

الحمد للجنس او للاستغراق فمال المحقق الجرجاني رح في حواشيه على شرح التلخيص الى ان للاستغراق اولى لشموله جميع الافراد وافادته

ثبوت جميع افراده اما قال المصنف رح في شرح التلخيص ان الجنس اولى لانه يعم عند الاطلاق وهو مختار الزمخشري في الكشاف

ومن نظر الدقيق فانه يرى بان الاختلاف لفظي فان مراد الفريقين اختصاص جميع افراد الحمد له تعالى فمن اختار الجنس يأخذ اللام الجارة للتحقيق

بعده للاختصاص ومن اختار الاستغراق يدعي التصريح بالاختصاص بهذا اللفظ ولا يلتفت الى اللام الجارة الفائدة الخامسة

ان اللام في قوله الحمد اما للجنس او للاستغراق او للعهد واللام اما للاختصاص او للاستحقاق او الملك هذه احتمالات والواجب ان

يحمل الكلام على افادة اختصاص جميع افراد الحمد به تعالى فيخرج احتمال ان يكون لام الجنس مع لام الملك ان يكون اللام

معه وان يكون مع لام الاستحقاق وكذا مع لام الاستغراق كون اللام للاستحقاق وان يكون لام الاختصاص مع لام

العهد فبقي ان يكون لام الملك مع لام الاستغراق او يكون لام الاختصاص مع لام الجنس او الاستغراق فان قلت كيف يصح

افادة الحصر مع انه يحمد العباد فيما بينهم فلا يختص ثبوت جميع افراد الحمد به تعالى قلت حمد العبد للعبد انما هو ايضا

صفة كاملة فيرجع الى حمده تعالى اقول وهذا انما يستقيم على مذهب المعتزلة الضالة لان خلق الافعال وان كان من العباد عندهم لكن التمكين عليه
ليس الا من الله تعالى منهم ايضا فيرجع حمد العباد في ما بينهم الى حمده تعالى بهذا الاعتبار كما قال الشيخ ابو البركات حافظ الدين النسفي
في تفسيره مدارك التنزيل الالف واللام في الحمد للاستغراق عندنا خلافا للمعتزلة وهو مبناه على مسئلة خلق الافعال وقد حققته في مواضع اخر
فيكن تنبيها كما لا يخفى السادسة المراد من الحمد ان كان عرفيا فوجه ايثار لفظ الحمد اتباع صحيح للحديث الشريف فانه ورد فيه كل امر ذي
بال لا يبدأ فيه بالحمد فهو اقطع رواه ابن حبان في صحيحه وفي رواية النسائي كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم بالذال المعجمة وان لم يرد
خصوص لفظ الحمد فوجه [illegible] على المدح وان كان حمدا لغويا كما يشير اليه كلام الشارح المحقق فوجه اختياره على المدح ان المدح قد يكون منهيا
عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم احثوا التراب في وجوه المداحين بخلاف الحمد فانه مطلق فاختاره عليه **قوله** هو الوصف بالجميل على جهة
التعظيم والتبجيل اعلم اولا انه لم يقيد الوصف باللسان لانه لا حاجة الى ذكر اللسان في تعريف الحمد فان الوصف عند الاطلاق يتبادر منه
الوصف اللساني **اقول** والا فان يراد الوصف باللسان فان الشارح معرف للحمد اللغوي وهو من حيث انه مقيد باللسان خاص من الحمد
العرفي فيرد عليه انه يخرج منه حمد الله تعالى لذاته او للمتقين فيجاب عنه اما بان التعريف لفظي فيجوز او بان المراد
باللسان ما يجد الحامد او بان اطلاق الحمد عليه مجاز عن اظهار صفات الكمال والتعريف انما هو للحمد الحقيقي ومن ههنا اتضح لك سخافة ما قال
الفاضل الچلپي من انه لم يقيد به لان التقييد به يخرج حمد الله لذاته ويحوج الى ارتكاب التكلف انتهى وثانيا ان الباء في قوله بالجميل صلة
للوصف فيكون محمودا به وهو الصواب **اقول** هذا قال بعض الافاضل من ان الباء يمكن ان يكون للسببية على ان يكون عبارة عن المحمود عليه
لا يقبله العقل السليم لان سياق كلامه يدل على ان المراد ههنا المحمود به فانه يصرح بان فيه ثلث مذاهب الاول ان يكون الجميل في الحمد والمدح
غير مقيد بالاختياري والثاني ان يكون فيهما مقيدا بالاختياري والثالث ان يكون مقيدا به في الحمد دون المدح واختلاف هذه المذاهب
انما هو باختيارية المحمود به وعدمه فلا بد ان يراد ههنا المحمود به ولعله لا يخفى على احد وثالثا ان معنى قوله على وجه التعظيم والتبجيل على قصد
التعظيم الظاهري والباطني او على وجه التعظيمين بان يكون التعظيم الظاهري والباطني علة للحمد فيخرج منه الاستهزاء لان القصد والعلية
مفقودان ههنا وتحقيق ههنا انه لا يمكن ارادة معنى الطرز والطريقة من الوجه لان الاستهزاء ايضا يكون على طريقة التعظيم وطرزه
فلا يخرج منه السخرية والمقصود من هذا القيد اخراجها عن هذا القيد **اقول** انما زاد الشارح البارع هذا القيد لاخراج السخرية تعريضا
على المحقق الجرجاني حيث قال في بعض تصانيفه انه لا حاجة الى ذكر هذا القيد احترازا عن الاستهزاء لانه ليس ثناء حقيقة اذ الثناء
انما هو بقصد المعنى لا بمجرد التلفظ انتهى فان الدلالة الالتزامية مهجورة في التعريفات فلا بد من قيد يخرجه والا يلزم ان لا يكون
التعريف مانعا فان التعاريف توخذ بحسب مفاهيم الالفاظ الواقعة فيها **قوله** والمراد بالجميل الاختياري يعني ان الجميل الواقع في
تعريف الحمد الذي هو محمود به يراد به الاختياري فان الحمد خاص من المدح وهذا هو المذهب الاول ويرد عليه ان قوله تعالى
عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يقتضي ان لا يقيد بالاختياري وايضا يلزم عليه ان لا يصح ثناءه تعالى على صفاته لان صفاته
ليست باختيارية لما تقرر في موضعه والجواب عن الاول ان توصيف المقام بالمحمود من قبيل توصيف الشيء بوصف صاحبه
او يقال ان المحمود بمعنى المحمود فيه فان الاولين والآخرين يحمدون الله تعالى فيه ويجاب عن الثاني بان ذات الواجب لما كانت كافية
في ثبوت الصفات لها جعلت كالاختيارية فهي اختيارية حكما **اقول** ومن ههنا ظهر لك ضعف ما قال بعض الافاضل من انه ان كان

الجميل المذكور محمودا به يلزم القول بتخصيص المحمود به بالاختياري وهو غير مشهود وان كان محمودا عليه لم يستقم مقابلته بالقول الآخر الذي اورده
بقوله وقيل المحمود عليه اعم آه وجعله بالحقيقة اليه انتهى وذلك لان المراد بالجميل المحمود به كما عرفت وهو المقيد بالاختياري عند اصحاب المذهب
الاول والقول بانه غير مشهور صدر بسبب الغفلة عن كلمات القوم **قوله** لانه صفة للفعل وهو لا يكون الا بالاختيار اورد الفاضل
المنصور على الشارح البارع ثلث ايرادات الاول ان المقدمات في هذا المقام لا تنفع فلا بد من ان تكون كلية فلا نسلم ان كل جميل
صفة للفعل فانه قد يقال ان الله جميل الايراد الثاني لا نسلم ان كل فعل يكون اختياريا فمن الافعال اضطرارية كحركات المرتعش
الايراد الثالث انا لا نسلم ان كل صفة للفعل الاختياري اختيارية الا ترى ان حسن الصلوة التي هي فعل اختياري ليس باختياري
ولدفع هذه الايرادات طريقان الطريق الاول ان يقال كلام الشارح ليس باستدلال على شيء بل هو توجيه الاطلاق الواقع
في تعريف الحمد فمعناه المراد من الجميل الواقع في التعريف المذكور الاختياري لانه صفة للفعل في هذا المقام بان يقيد الفعل الموصوف
تصريحا تهم بان الحمد لا يكون الا بالافعال فاندفع الايراد الاول اذ ليس مراده ان كل جميل صفة للفعل ومعنى قوله وهو لا يكون الا
بالاختيار يعني الفعل الجميل لان الحسن والقبح من صفات الافعال الاختيارية ولا يوصف بهما الافعال الاضطرارية والطبعية وليس مرجع
الضمير مطلق الفعل حتى يكون معناه كل فعل لا يكون الا بالاختيار فيه وعليه الايراد الثاني فاندفع الايرادان ولا مقدمة ههنا ثالثة
حتى يرد عليها الايراد الثالث وهذا الطريق احسن الطريق الثاني ان يسلم كون كلامه دليلا وانه قياس المساواة فيجاب عن الايراد
الاول مثل ما اجيب سابقا وحاصله ان المقدمة الاولى ليست بكلية والقضية الثانية وان كانت كلية لكن المراد ان الفعل اذا اطلق
في العرف الاعلى الاختياري واليه يتبادر الذهن عند الاطلاق فلا ايراد والقضية الثالثة المراد بها ان كل صفة الفعل
الاختياري المحمولة عليه بالمواطاة كالجميل اختياري فاندفعت الايرادات الثلث **اقول** وما اجاب به الفاضل اليزدي عن
الايراد الثاني من ان المراد ان كل فعل جميل لا يكون الا بالاختيار ثم اورد عليه بانه حينئذ لا يكون الحد الاوسط متكررا ثم اجاب
بان محمول الصغرى هو الفعل الجميل لا الجميل سخيف جدا لان الجميل صفة للفعل لا الفعل الجميل فلم يكن الحد الاوسط متكررا ولعله لا يخفى
على احد **قوله** كذا ذكره المصنف رح في حاشية الكشاف آه اخذ كذا للتشبيه فلا ايراد لان ما ذكره الشارح مماثل لما ذكره
المصنف وان كان هذا في المحمود به وذلك في المحمود عليه وان اخذ للاستشهاد فالمراد به الاستشهاد على مجرد الحمل على الفعل
الجميل مع قطع النظر عن كونه محمودا عليه او محمودا به **قوله** والمدح يعم الاختياري وغيره ومن ههنا المدح يعم الحي والميت والحمد يخص
الحي وفيه اشارة الى وجه اختيار المصنف الحمد دون المدح **قوله** وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري وذهب الزمخشري وابن الانباري
الى ان الفرق بين الحمد والمدح غير ثابت بل هما اخوان ومترادفان يعني كما ان الحمد لا يكون الا بالاختيار كذلك المدح ايضا لا يكون الا
بالاختيار وهو الصحيح صرح به جمال الدين الشرواني في حاشيته على تفسير البيضاوي وقيل المراد بالاخوة الاشتقاق الكبير لانهما
مترادفان وقيل المراد بالاخوة ان الجميل عام في الحمد ايضا كالمدح ويدل عليه قول الزمخشري في الفائق الذم الذي هو نقيض المدح
نقيض الحمد وعرف الحمد بقوله هو المدح **قوله** ومثال اللؤلؤ مصنوع **اقول** باب الحكم بالمصنوعية واسع لكن من سلك سلك الحكم بان
خلافه مصنوع فالحكم بكون مثال اللؤلؤ مصنوعا مع جريانه في محاورات العرب مما لا يصغى اليه آه نعم ان يقال ان المثال المذكور
وان كان صحيحا لكن لا يلزم من عدم قول حمدته عموم المدح وخصوص الحمد فان عدم القول لا يستلزم عدم الامكان نعم هو صحيح حواشي

حمدته ما صح ذلك ولم يصر حوا بذلك فالمثال المذكور لا ينافيها **قوله** وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح واستدلوا عليه بوجوه الاول بانه يقال حمدته على نسبه وشجاعته ولا اختيار فيهما واجيب عنه بان الشجاعة والنسب قد يطلقان على الآثار الصادرة منهما وهي اختيارية فالحمد انما هو بالنسبة اليها الثاني انه قال الزمخشري في الفائق ان الحمد هو المدح والظاهر منه التعريف وفيه ان المدح والحمد عنده متساويان بمعنى انه يشترط الاختيار في جميعهما فصح هذا التعريف عنده ولا يدل على مطلوبكم الثالث انه قال الزمخشري في الفائق ان الذم نقيض الحمد مع انه نقيض المدح واجاب كالجواب وقد صرح الفاضل الخطائي تلميذ المصنف رح في حواشي المطول ان هذا المذهب مما لم يذهب اليه من يوثق به وما قال الفاضل اليزدي من ان الخطائي رجحه في حواشي المختصر فلم اجده **قوله** الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا المراد منه اعم من ان يكون اختياريا حكما او حقيقة لئلا يخرج حمد الله على صفاته الكاملة **قوله** فتامل امر بتامل المذاهب المذكورة ليتجلى الوجوه التي ترد عليها مع اجوبتها فان المقام دقيق وبالتامل حقيق **قال** لله الذي هدانا قد تحيرت العقول في تحقيق هذا اللفظ في انه وصف غلب استعماله عليه تعالى او علم في الاصل مرتجل او غير مرتجل وفي انه علم للذات المشخصة الواجبة وهو اسم لمفهوم كلي وفي انه عبري او سرياني او عربي وفي ان اصله الاله او لاه وفي انه ماخوذ من الالوهة على وزن فتح بمعنى عبد او اله بمعنى عبد او اله غيره اذا اجاره او غير ذلك كيف لا وقد تحيرت العقول في الكنه وادراك حقيقته فسبحان من تحير الخلائق في تحقيق حقيقته ونعته ولما كان هذا اللفظ افضل الالفاظ الدالة على ذاته فانه علم لها وهو الاسم الاعظم على ما قيل وهو ذكر الذاكرين وبه تروح ارواح المشتاقين اختاره المصنف على سائر الكلمات ثم عقبه بصفة الهداية التي هي ابهى الصفات واسناها فان النفوس التي هداها الله لا ما هي لها فالحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا **قوله** قيل الهداية آه قال المصنف في بعض تصانيفه ان المذكور في كلام الاشاعرة ان المختار عندهم هو الدلالة الموصلة وعند المعتزلة القول الاول والمشهور العكس انتهى والتوفيق بان كلام الاشاعرة في المعنى الشرعي والمشهور مبني على المعنى اللغوي الا يرى ان الزمخشري مع كونه معتزليا اختار في الكشاف المعنى الثاني نظرا الى ان الماخوذ في القرآن هو المعنى الشرعي **قوله** وقيل بل الدلالة الموصلة الى المطلوب **اقول** بل ههنا ليس للترقي لانه يقتضي ان يكون عند الفرقة الثانية للهداية معنيان وليس كذلك بل هو للاضراب وهو على قسمين فقد يكون للانتقال عن الاول مع السكوت عنه وقد يكون للانتقال عما قبله مع نفيه وابطاله نص عليه ائمة التفاسير والاصول فههنا وان لم يكن ان يكون للاضراب بالمعنى الثاني لان ما ذكره من المحاكمة انما يستقيم اذا لم يكن في كلام كل من الفريقين ما ينفي الآخر لكن يمكن ان يكون بالمعنى الاول فصح فلا يرد ما اورده الفاضل اليزدي وتبعه من تبعه ان الاولى ترك لفظ بل فان المقصود من المحاكمة انما يناسب اذا لم يكن في كلام كل من القائلين الا تفسير الهداية باحد الوجهين دون نفي صحة الآخر انتهى **قوله** ونقض اي الثاني واورد عليه بان تخصيص ورود النقض على الثاني دون الاول تحكم لانه لو اريد من الايصال في التعريفين الايصال بالفعل يكون كل من الدلالتين مستلزما للوصول بالفعل فلم يبق بينهما فرق ويرد النقض في كليهما وان اريد من الايصال في الايصال بالقوة فهذا امر غير صواب لان الايصال بالقوة ليس ايصالا في الحقيقة ولم يبق ح ايضا فرق بينهما وان اريد اعم منهما في كلا الموضعين فلا ينتقض احدهما بالمثال المذكور واجيب عنه بان المراد في كلا الموضعين الايصال بالفعل لكن الايصال بالفعل في الاول صفة الطريق وفي الثاني وقع صفة للدلالة فيستلزم الوصول دون الاول فانه انما يوصل من سلكه **قوله** بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اعلم ان المشهور انه منتقض بقوله تعالى

واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لانه لو اريد ههنا الايصال لما تحقق آخر الكلام اولا اذ لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق فلا يصح

قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى هذا وقد اورد عليه بانه يمكن الضلال بعد الوصول الى الحق بسبب الارتداد واجيب عنه بان المراد

ان يتصور الضلال بعد الوصول الكامل الى الحق فمن ارتد ما وصل وصولا كاملا الى الحق ورد بانه باطل فان جنس الكلية ارتدوا وهو

مشاهد اما سمعت ان بعض من حضر بخدمة النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم وتشرف برؤيته ارتد بعد ارتحاله صلى الله عليه وعلى آله وسلم

وبعضهم اجاب عنه بان المراد انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق في حق ثمود فانه لم ينقل ان احدا من قوم صالح على نبينا

عليه الصلوة والسلام ارتد بعد ما آمن منهم ولما رأى الشارح البارع ان هذا البحث انما وقع بسبب قوله تعالى فاستحبوا

العمى على الهدى في مادة النقض مع ان النقض يتم بدونه حذف قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى واختار الهدى على العمى وجعل مادة النقض

قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فحسب وتقريره ان الهداية لو كانت بمعنى الايصال يكون المعنى اما ثمود فاوصلناهم مع ان قوم صالح

لم يؤمنوا بنبيهم فيلزم كذب هذا القول فان قلت لا شك ان بعضهم آمنوا به قلت هب لكن المراد من هذا المقام ثمود كلهم

بقرينة قوله تعالى بعده في شانهم فاخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون الآية **اقول** فلله در الشارح حيث

اورد النقض بما يخلو عن القيل والقال ولا يفضي الى الجدال وما اغفل ناظري كلامه قد استحبوا العمى على الهدى فكتبوا ما كتبوا و

اتبعوا الهدى فقال الفاضل الجيزدي وجه الانتقاض ان الهداية اذا كانت بمعنى الايصال تستلزم الوصول لا محالة فكيف يتصور

الضلال بعد الوصول الى الحق وفيه بحث اما اولا فلجواز ان يقع الضلال بعد الوصول الى الحق بامحاء من الشيطان واما ثانيا فلان المستلزم

الوصول بالفعل هو الايصال بالفعل ولم لا يجوز ان يراد الايصال بالقوة فلا يتجه الاشكال انتهى **اقول** فيه بحث اما اولا فلانه

تقرير الانتقاض يتم بدون قوله انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق اما فهمت ان الشارح لم حذف قوله تعالى فاستحبوا العمى على

الهدى من مادة النقض واما ثانيا فلان قوله اما اولا ان كان ايرادا على الشارح فهو ايراد لا مورد له كما عرفت وان كان ايرادا

على تقريره فلا يضر الا نفسه واما ثالثا فلانه مع احتمال ان يراد بالايصال الايصال بالقوة عجيب اوقد مر تحقيقه وان شئت فانظر

انت تعلم ان المناقشة في امتناع حمل هذه الآية على هذا المعنى محال بان يقال معناه اما ثمود فاوصلناهم الى المطلوب فتركوه وارتدوا

اقول لقد قف شعري مما تكلم به فان من نظر في القرآن واحوال نزول آياته واخبار القصص الماضية لا يخفى معقول فيها فكانه نظره

نظرة فتفكر واحفظ هذا التعليق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق **قوله** احتمال التجوز مشترك ههنا احتمالات اربعة الاول الاشتراك

اللفظي الثاني الاشتراك المعنوي الثالث التجوز في المعنى الاول الرابع التجوز في المعنى الثاني وقد تقرر ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة

والمجاز والاشتراك يحمل على الاول فسقط الاحتمال الاول بقي احتمال التجوز مشتركا فلو اجيب عن النقض الوارد بالآية الثانية بانه اريد ههنا المعنى

الثاني مجازا اجيب عن النقض الوارد بالآية الاولى على التعريف الثانية ايضا بانه اريد ههنا المعنى الاول مجازا فلا يفيد دعوى المجاز

قوله محال قال الشارح في الحاشية يمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل يعني انك

لا تظن من اراءة الطريق حل من احببت بل من يهديك لا تقدر على ذلك قالت هذه المناقشة مبنية على ان يعين الهداية للتكرر

من اراءة الطريق يحمل على وجه وينادي عليه قول الشارح بمعنى انك لا تقدر هو معنى مجازي وقد مر ان احتمال التجوز مشترك فلا تتمشى

هذه المناقشة في امتناع حمل الآية الاولى على المعنى الثاني ايضا وانما الكلام في المعنى الحقيقي قلت الهداية ههنا اخذت على معناها

ونفيت مبالغة كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فليس ههنا اخذ الى ... حتى ... ما ... الشارح المحقق بان معنى انك لا تهدي لا تتمكن بل صرح بان معنى لا تهدي هو الدلالة على ما يوصل واما قوله معنى انك لا تتمكن فليس بيانا لمعناه بل هو بيان لحاصل معناه فان قلت يلزم على هذا الحاصل عدم افادة التخصيص بمن احببت فائدة ما لان عدم تمكن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ارادة الطريق شامل لجميع اهل الدعوة فما وجه تخصيص من احببت قلت هب لكن التخصيص انما وقع بسبب ان هذه نزلت في شان ابي طالب كما في تفسير ابي السعود والرومي ان ملاحضة الوفاة جاء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقال يا عم قل لا اله الا الله احاج بها عند الله تعالى قال يا ابن اخي قد علمت انك لصادق ولكني اكره ان يقال بعد موتي فزع من الموت وسوف اموت على ملة اشياخي عبد المطلب وهاشم وعبد مناف فحزن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حزنا شديدا ونزلت هذه الآية تسلية له فلما كان المورد خاصا خص من احببت **قوله** فتامل **اقول** يمكن ان يكون اشارة الى تامل وجوه المناقشة فانه يمكن تقريرها بوجوه احدها ما ذكره الشارح في المنهية وقد عرفت ما عليه وماله وثانيها ان في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ذكر العام واراد الخاص فان ارادة الطريق عام فالمنفي هو الايصال و استعمال العام في الخاص من حيث انه مصداق لذلك العام مع قطع النظر عن خصوصية الخاص حقيقة مثلا اطلاق الانسان على زيد من حيث انه انسان مع عزل النظر عن خصوصياته حقيقة نعم لو اطلق الانسان واريد به زيد من حيث الخصوصية يكون مجازا وقد صرح به المصنف في شرح التلخيص وثالثها ان المنفي مطلق الدلالة الذي ينتفي بانتفاء فرد ما الدلالة المطلقة فيصح انتفاء الدلالة بمعنى ارادة الطريق بانتفاء فرد واحد وهو الدلالة الموصلة ورابعها ما اورده بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون معنى الآية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب بجميع امتك التي ثبت محبتك اياها بل البعض منهم الذين ارونا ... الطريق بلا واسطة ... بان ذلك لان المتبادر من الدلالة على ما يوصل ارادة الطريق بعينه بلا واسطة ولا يخفى انه لم يقع من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلا واسطة الا بالنسبة الى الحاضرين وهذا معنى لطيف ودقيق بالتامل حقيق **اقول** قد تاملته فوجدته سخيفا حقيقا بالرد فانه مخالف لشان نزول الآية المذكورة وهو في شان ابي طالب لانه يفيد ثبوت الهداية للحاضرين فتامل بالتامل الدقيق **قوله** فافهم **اقول** اشارة الى ان ما ذكره المصنف في حاشية الكشاف مخالف لما نقل الجوهري في الصحاح من ان الهداية تتعدى بنفسها في لغة الحجاز وتتعدى بالحرف في غيرها حيث قال فيه هديته الطريق اي عرفته هذه لغة الحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق حكاها الاخفش انتهى فانه يلزم عليه ان لا يكون معنى الهداية في لغة الحجاز الا الايصال وايضا هو مخالف لما يدل عليه عبارة صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدى اصله ان يتعدى باللام او بالى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم فعومل معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه وقال السيد الشريف في حاشيته فيه اشعار بانه لا فرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف ومع قطع النظر عن المخالفة هذه المحاكمة في نفسها ايضا ليست بشيء لان خلاف ما هو في المعنى اللغوي ويعلم من مراجعة كتب اللغة انه ليس معناها الا الارادة ويدل عليه ما قال المصنف في شرح المقاصد ان المعنى الثاني مما اخترعه بعض المعتزلة **وعندي** طريق ذوقي آخر وهو ان يقال ان قوله فافهم مرتبط بقوله سواء الطريق الذي بعده ويعني انهم قول المصنف سواء الطريق هذا اشارة الى دفع ايراد يرد في هذا المقام بسبب المحاكمة تقريره ان المحاكمة تقتضي ان يكون الهداية بمعنى الايصال اذا كانت متعدية بنفسها وفي قول المصنف هدانا سواء الطريق كذلك فيكون معناه اوصلنا الى المطلوب مع

انه ليس كذلك فان المطلوب هو الجنة وهو لم تحصل فى الماضى وتقرير الدفع ان هذه الشبهة ليست بشئ لان الايصال انما يكون الى ما هو مفعول للهداية وهو فى هذا المقام الطريق المستوى ولا شك ان الله تعالى اوصلنا وهدانا الطريق المستوى فعدم الوصول الى الجنة لا يضر **قال** سواء الطريق فيه احتمالات الاول ان يكون السواء بمعنى الاستواء فهو اسم مصدر ويؤخذ الاستواء بمعنى المستوى ويكون اضافة الصفة الى الموصوف صرح به فى الدر المصون فى تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم الثانى ان يفسر السواء بالمستوى ابتداء كما فسر الزمخشرى به قوله تعالى سواء للسائلين الثالث ان يكون السواء بمعنى الوسط فانه بمعنى الوسط كما فى الصحاح فالمعنى هدانا وسط الطريق ويكون كناية عن الطريق المستوى الرابع ان يكون السواء بمعنى الاستواء فوصفت الطريق به مبالغة وعلى كل احتمال يمكن حمل تفسير الشارح البارع بقوله اى الطريق المستوى وانما اورد التفسير الثانى اشارة الى ان المراد من الطريق المستوى طريق الذين انعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين **اقول** وفيه رمز لطيف الى ان الله تعالى قد اجاب دعاءنا فى سورة الفاتحة بقولنا اهدنا الصراط المستقيم فالحمد لله على ذلك **قوله** المراد بنفس الامر عموما فيه بحث لان منها ما لا اقدر على تحصيله ومنها بعض الاحكام الغيبية وغيرها فالهداية على وجه العموم لا تمكن والجواب ان المراد بالعموم مرتبة مطلق الشئ على طريق موضوع المهملة القدمائية فخروج بعض الاحكام لا يضر العمومية سلمنا ان المراد به العموم المطلق فنقول ان هذا الحكم وقع مبالغة **قوله** لكن الاول انسب لانه مناسب لقسمى الكتاب المنطق والكلام وهذا هو مراد من قال لحصول البراعة الظاهرة بالنسبة الى قسميه فلا يرد عليه ما قيل من انه لا اثر لبراعة الاستهلال ههنا لانه لم يرد من البراعة براعة الاستهلال والا لم يحتج الى قوله بالنسبة الى قسمى الكتاب بل اراد بالبراعة المناسبة **قال** وجعل لنا التوفيق خير رفيق ههنا تفتيشات التفتيش الاول كل ممكن محتاج الى الجعل لان الوجود هو ثبوت الشئ بنفسه ووقوعه فى اى ظرف كان ومصداقه فى الواجب نفس ذاته لانه موجود بذاته لا يفتقر الى الجعل فان مصداق حمل الوجود عليه هو نفس ذاته بدون لحاظ امر آخر والا فيكون معترى عن الوجود فى مرتبة ذاته فيجوز عروض العدم له من حيث الذات وهو هادم للوجوب بالذات فلما كانت بنفسها منشأ لانتزاعه منها لانها متقررة بذاتها لم يحتج الى الجعل وهذا معنى قولهم ان وجود الواجب عين الواجب ولا تظن ان الوجود المصدرى الانتزاعى هو عين الواجب فان القول به بعيد فالواجب بذاته وجود وموجود وعلم وعالم وهكذا جميع الصفات لان الآثار التى تصدر عن الذات والصفات فى الممكنات تصدر عن ذات الواجب فقط فان ذاته كافية لكونها منشأ لانتزاع الصفات الانتزاعية ولصدور الآثار منها وهذا معنى ما قالوا ان صفاته تعالى عين ذاته تعالى بخلاف الجائزات فانها ما لم تكن مصداق حمل الوجود عليها بل لا بد من حيثية استنادها الى الجاعل فان الممكنات كلها متساوية الاقدام فى سلك الوجود والعدم احتاجت الى الجاعل فى ثبوت الصفات التى منها الوجود وغيره التفتيش الثانى اختلف فى علة الجعل فى الممكنات فقيل هو حدوث الممكن وقيل غير ذلك والحق ان المحوج الى الجعل هو الامكان الذى هو تساوى الطرفين وليطلب تفصيل هذا المقام من المحصل للامام التفتيش الثالث ان الامكان اما كيفية لنسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن بناء لما ذهب اليه المشاؤن او نفس الماهية بناء على ان الممكن هو نفس الماهية مع عزل النظر عن الوجود وما ذهب اليه الاشراقيون او نفس الوجود كما اختاره الصدر الشيرازى فاختلفوا فى اثر الجعل بالذات فعند الشيرازى اثر الجعل بالذات هو الوجود واما نفس الماهية ونسبة الوجود اليه فاثران بالتبع وعند المشائين اثر الجعل هو الهيأة التركيبية واما

نفس الوجود ونفس الماهية فاقتران بالتبع وعند الاشراقيين اثر الجعل نفس الماهية والوجود والنسبة اثران بالتبع واورد كل دلائل على مدعاه
ولكل وجهة هو موليها والحق الذي اختاره ارباب التحقيق هو الجعل البسيط والايمان به يتم التصديق اذا عرفت هذا فاعلم ان الناظرين
في كلام المصنف حملوا الجعل الواقع فيه على الجعل المؤلف لكونه متعديا فيه الى مفعولين واقول يمكن الحمل على الجعل البسيط
بان يقال ان الجعل بمعنى خلق ومفعوله هو التوفيق ولنا متعلق بجعل واللام للانتفاع فالمعنى خلق لانتفاعنا التوفيق وخير رفيق
بالرفع خبر مبتدأ محذوف اي هو خير رفيق وهو اشارة الى وجه الانتفاع وهذا توجيه لطيف ينبغي ان يحمل كلامه عليه ليكون اشارة
الى الجعل البسيط الذي هو الحق **قوله** قوله لنا الظاهر فيه آه تفصيل المقام بحيث يبطل الشقوق الباطلة ويثبت المرام ان في قوله
لنا احتمالات الاحتمال الاول ان تعلق برفيق وهذا ظاهر من حيث المعنى وبعيد من حيث اللفظ اما كونه ظاهرا بحسب المعنى
فلان الظاهر ان المقصود جعل التوفيق رفيقا لنا لان المقام مقام الحمد ومعلوم ان الحمد على النعم التي تصل اليه يكون
اتم من الحمد الذي لا يكون كذلك واما ان اللفظ لا يساعده فلانه يلزم حينئذ تقديم معمول المضاف اليه الذي هو الرفيق على
المضاف وهو غير جائز الا ان يقال الظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره فيجوز فيه التقديم الاحتمال الثاني ان تعلق بجعل وهو باطل
لان نسبة الرفيق الى [illegible] التوفيق [illegible] فيلزم ح تخلل الجعل بينه وبينه والجعل بين الشيء ولوازمه ممتنع كما انه بين الذات
والذاتيات ممتنع [illegible] الجعل انما يكون بين [illegible] وهي الثبوت لشيء لا بتعلق الجعل به والا يلزم ان لا يكون
[illegible] الثبوت فالانسان [illegible] ناطقا [illegible] ان يحتاج الانسان من [illegible] الى الجاعل [illegible] جعله موجودا
بنفسه هو بنفسه حيوان ناطق وكيفية التفصيل في المبحث من التقديسات للمحقق بعنوان الميزان فان قلت هذا الوجه مقتضى
ان الجعل يتعلق بالجعل فكيف قال الشارح [illegible] تقدير هذا الوجه هذا الوجه اولى من تقرير المحقق الهروي رح.
[illegible] في مفهوم التوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وان حمل التركيب على معناه الحقيقي فله وجهان آحدهما انه يلزم حينئذ
تعلق لنا بجعل خلاف المقصود وهو احد بابه [illegible] التوفيق لنا فكان ركيكا وثانيهما انه يلزم ح كون فعل الله تعالى
معللا بالغرض فان اللام للغرض وافعاله تعالى مبرأة من الغاية بمعنى الغرض الا ان يقال ان اللام للانتفاع كما في قوله تعالى احل لكم الارض
وانشاء ولافعال الله تعالى منافع وغايات لا تعد ولا تحصى الاحتمال الثالث ان تعلق بالتوفيق وهو ايضا ركيك لان خيرية الرفاقة
لما كانت من لوازم التوفيق كانت من لوازم التوفيق لنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية الاحتمال الرابع ان تعلق بالخير وهو
صحيح بحسب المعنى ركيك بحسب اللفظ اما صحته بحسب المعنى فلانه لا يلزم ح المجعولية الذاتية لان كون خير رفيق من لوازم التوفيق
لا يستلزم ان يكون خير لنا ايضا من لوازمه وما ظن القاضي الكوفاموي رح في حواشيه على الحواشي الزاهدية من امتناع
[illegible] بحسب المعنى مستدلا بان ثبوت الذاتيات يكون لنفسها لا لغيرها لان جعل الانسان ناطقا لغير الانسان باطل انتهى
تخبيط على ما **اقول** ان اللام يجوز ان يكون للانتفاع فيلزم ثبوت الذاتيات للذات واللوازم لها لانتفاع الغير ولا عاهة
فيه فان جعل الانسان ناطقا لانتفاع الغير ليس بباطل واما ركاكته لفظا فلما قال القاضي المدراسي من انه يمتنع تقديم معمول
اسم التفضيل عليه فانه انما يستقيم اذا اخذ الخير اسم التفضيل وان اخذ مقابل الشر فلا بل بالنظر الى الاتصال المعنوي بين
المضاف والمضاف اليه بحيث يرى كانه لفظ واحد الاحتمال الخامس ان تعلق بمحذوف فيكون ظرفا مستقرا

قوله لامتناع تقديم معمول المضاف اليه عليه اي على المضاف او المضاف اليه سواء كان مقدما على المضاف او تخلل بينهما فان كل ذلك ممتنع قوله ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فكما لا يصح وقوع زنيق مقدما على الخير كذلك لا يجوز تقدم لنا الذي هو معموله والنسخ ههنا مختلفة ففي بعضها بدون الواو وفي بعضها مع الواو وعلى كل تقدير ففي بعضها مع ثبوت اليه في الدليل الاول وفي بعضها بدونه فالنسخ اربعة اقول والاولى ان يجعل كل منهما دليلا مستقلا ويختار نسخة الواو ومن جعل الاول دليلا فلم يمعن نظره ولم يتبصر ما هو الاولى قال والصلوة على من ارسله هدى الخ ههنا فوائد ينشط بها الاذهان وتسمعها الآذان الفائدة الاولى انما شرع في الصلوة لامره صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالابتداء بالصلوة وجعله الكلام الذي لا صلوة فيه ممحوقا من كل بركة اقول وفيه رمز لطيف الى ان اللائق بحالنا ان نرسل الصلوة عليه بعد حمده تعالى فان الله تعالى قد قرن اسمه المبارك باسمه المبارك في كلمة الشهادة وفي الاذان وفي امر الاطاعة بقوله قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واشتغل بانزال الطيبات على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فما لنا ان لا نشتغل بذكره وصلوته مع كوننا محتاجين اليه في الامور كلها عاجلها وآجلها الفائدة الثانية ان الصلوة من الله رحمة ومن المؤمنين دعاء ومن الملائكة استغفار ومن الوحوش والطيور تسبيح قال العلامة العيني في البناية شرح الهداية ومعناه الشرعي في حق النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللهم عظمه في الدنيا باعلاء كلمته وابقاء شريعته وفي الآخرة برفع درجته وتشفيعه في امته كذا سمعت من العلماء الكبار واما في حق غيره من الانبياء فمعناها ما ذكرنا انتهى الفائدة الثالثة ان الصلوة الواقعة في المتن فيها احتمالان احدهما ان تضاف الى الله تعالى فيكون معناه والصلوة من الله على من ارسله فان قلت لا يحصل ح الامتثال لامر الملك ذي الجلال لان الله تعالى يأمرنا بان نصلي عليه والمصنف ما يحيل الصلوة عليه بقول الصلوة من الله عليه وهذه هي الشبهة التي ترد على صيغ الصلوة وكلها نحو اللهم صل على محمد وآله وغيره قلت لما امرنا الله تعالى بان نصلي عليه وما لا نقدر على الصلوة عليه فان مكارم اخلاقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا نهاية لها وبحار فضله لا طرف لها فلا نقدر على ان نصلي عليه بازائه فعجزنا عن ذلك ودعونا الله تعالى بان يصلي عليه فهذا رتبة فوق رتبة الامتثال وثانيهما ان تضاف الى المؤمنين ففيه امتثال صريح فان قلت الصلوة من المؤمنين دعاء فكانه قال والدعاء من المؤمنين على من ارسله والدعاء اذا تعدى بعلى يفيد معنى الضرر فلا يناسب هذا الكلام هذا المقام قلت قد صرحوا بانه يجب في الترادف قيام كل من المترادفين في كل موضع مقام الآخر وان كانا بلغة واحدة فان صحة الضم من العوارض فيجوز ان يكون مع احدهما خصوصية مجوزة ومع الآخر خصوصية مانعة الفائدة الرابعة لم يعقب الصلوة بالتسليم مع ورود صلوا عليه وسلموا ففيه اشارة الى ان الاختيار الاولى انه يكفي للامتثال الصلوة ولا يجب التسليم على ما هو رأي البعض الاشارة الثانية ان التسليم في الآية بمعنى الانقياد على ما فسره به بعض المفسرين وليس امرا بالتسليم الفائدة الخامسة ان في قوله من ارسله احتمالين الاول ان يعم ليشمل جميع الانبياء وح يكون مخصوص البعض لان كلمة من يعم الانس الرجال منهم والنساء والجن والملائكة مع ان الجمهور اتفقوا على ان الملك او الجن ما كان نبيا ولا رسولا اصلا وانه يشترط للنبوة الرجولية الثاني ان يراد به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والظاهر بل الاظهر هو الاحتمال الثاني للتعقيب بالصلوة على الآل والاصحاب اليه يتبادر الذهن فليحمل الكلام عليه الفائدة السادسة انه ترك ذكر المرسل اليه اشارة الى ان رسالته صلى الله عليه وعلى آله وسلم عامة لكل ما يصح الرسالة اليه فهو مبعوث

الى الناس كافة وبعث بنى آدم بذلك وانما على نبينا وعليه الصلوة والسلام فانما صارت نبوة عامة بعد الطوفان لانه لم يبق
الا من كان معه فى السفينة وانكيس عليه اللعنة فصارت نبوته بهذا السبب لا انه ايضا مخصوص البعثة ذكره العلامة السيوطى
فى التوشيح شرح صحيح البخارى واما نبينا صلى الله عليه وسلم فان نبوته كانت عامة مطلقا فنقول انما كان ذلك مادام كان حيا ولم يبق ملته الى يوم الدين
بخلاف نبينا صلى الله عليه وسلم فان نبوته عمت زمانا ايضا وشملت بعثته الملائكة ايضا ذكره العلامة ابن حجر فى شرح الاربعين
وشملت بعثته الجن ايضا قال البغوى فى تفسيره سورة الاحقاف ان النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان مبعوثا الى الجن والانس قال مقاتل
لم يبعث نبى قبله الى الجن والانس انتهى وجميع الشياطين قد اسلم لما لقى النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو هامة بن هيم بن لاقيس بن
ابليس فعلمه النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم سورة الواقعة والمرسلات وسورة النبأ وكورت والكافرون والاخلاص والمعوذتين نقله
العلامة احمد بن محمد الحموى فى حاشية الاشباه والنظائر عن القشيرى وقد اختلف فى اسلام القرين من الجن انه هل اسلم بمعنى آمن
ام اسلم بمعنى استسلم كذا فى المواهب اللدنية وظاهر بعض الاحاديث يدل على اسلامه فقد روى البخارى حديث ما منكم الا وله شيطان قالوا وانت
يا رسول الله قال وانا الا ان الله تعالى اعاننى عليه فاسلم الفائدة السابعة انهم اختلفوا فى النبى والرسول فقالت المعتزلة انهما متحدان
وذهب اليه ابن الهمام ايضا ورده ابن حجر المكى فى شرح المنهاج بانه مخالف للاحاديث الكثيرة الصحيحة المروية فى عدد الانبياء و
الرسل وقيل ان الرسول اخص وقيل النبى اخص وقيل متباينان ولكل وجهة وسلك الفائدة الثامنة لم يذكر اسمه الشريف وابهمه من
اقتداء بابهام الله تعالى فى قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات قال الزمخشرى فى هذا الابهام
تفخيم وتنويه وعلو قدر ما لا يخفى لما فيه من الشهادة على انه العلم الذى لا يشتبه والمتميز الذى لا يلتبس الفائدة التاسعة
ان قوله هاديا ان كان مصدرا مبنيا للمفعول يكون تمييزا عن نسبة لا يخطر لا يخفى بان يكون حالا منه او تمييز متصل بارسل وان كان
مصدرا مبنيا للفاعل او اسما للمصدر يمكن ان يكون حالا من فاعل ارسل ايضا لكن الظاهر المناسب للمقام هو ان يكون صفة للنبى عليه
وعلى آله الصلوة والسلام فتفكر ولقد فصلت هذا المقام بتفصيل عجيب اكثره لا تجده فى الزبر المتداولة فى ايدى الانام فالحمد لله ذى
الفضل والانعام **قوله** والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر وجه ظهوره اما بالنسبة الى كونه مصدرا مبنيا للفاعل فهو ان الحمل مبالغة اولى
ولذلك لم يذكر احتمال كونه مبنيا للمفعول واما بالنسبة الى كونه مصدرا اطلق عليه مبالغة فهو ان المصدر يحتمل كونه بمعنى اسم الفاعل
بخلاف اسم المصدر فالمبالغة فيه اتم واكمل كذا قيل **قوله** اى بان يهتدى به وانما احتاج اليه لان الاهتداء لازم فتوصيف الرسول
به لا يناسب المقام **قال** ونورا بالاقتداء به يهتدى **اقول** ههنا لطائف اللطيفة الاولى ان قوله نورا فيه ثلث احتمالات
الاول ان يكون بمعنى المنور اسم الفاعل وح يكون اشارة الى انه منورة للمشارق والمغارب مزيلة ظلمة الكفر ولذلك اظلمت
الدنيا عند موته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد ورد انه خرج نور من آمنة واضاء ما بين المشارق والمغارب عند ولادته صلى الله
عليه وعلى آله وسلم الثانى ان يكون بمعنى اسم المفعول فيكون اشارة الى انه تعالى جعله منور الظاهر والباطن وقد ورد عن سيدنا
البراء بن عازب انه خرج النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعليه حلة حمراء ليلة البدر فكان جماله ازيد من جمال القمر ونوره
ابهى ونعم ما قيل شعر خسف القمر بجماله * نطق الحجر بجلاله * عجز البشر بكماله * صلوا عليه وآله * الاحتمال الثالث ان يكون
اشارة الى اسمه الشريف فانه عد من اسمائه النور كما فى قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وكما يؤيده ان النبى صلى الله

عليه وعلى آله وسلم كان اذا مشى في الشمس والقمر لا يقع ظله على الارض لان الظل انما يكون لما فيه كثافة واما ذاته فكانت نورا من الرأس الى
القدم اللطيفة الثانية ان تقديم به لقيد الحصر فيكون اشارة الى ان ملته ناسخة لملل السابقين ودينه ناسخ لاديان السابقين فلا يليق الاقتداء
بعد بعثته الا به ولذلك صح ان عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام يقتدي بالنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويعمل على شريعته عند
نزوله من السماء قرب القيامة وهو نبي جليل اللطيفة الثالثة ان غلب عليك الوهم بان الاقتداء به يجب فكيف يصح قوله يليق
اذ هو بان المراد بالاقتداء ههنا المتابعة في الاقوال وجميع الافعال ولا يخفى ان اطاعة الاقوال والافعال التي لا تكون
طبيعية له ولا عادية له ولا مخصوصة به واجبة واما الاقتداء بجميع افعاله والتحلي بجميع صفاته فهو مما يليق بنا لانه كمال لنا ولذلك
كان ابن عمر رضي الله عنهما يفتش موضع بول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيبول هناك وهكذا جميع الافعال وكان محمد
بن اسلم لا ياكل البطيخ ويقول سمعت ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اكل البطيخ ولم ينقل كيفية اكله فاخاف ان آكل خلاف
اكله فاخالفه وهكذا كان حال الصحابة والاحياء وهذا اكل من غاية الاتباع وسبب للدخول في زمرة الابرار اللهم اجعلنا منهم

قوله فافهم اشارة الى وجه عدم تعلقه بيليق وقد وجه بوجوه منها انه لو تعلق بيليق لم يصح تقديمه على الاقتداء الا ان يليق خبر ولا يمكن
تقديمه على المبتدأ فلا يتقدم معموله عليه لما عرفت من ان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل وفيه انه لو تعلق بالاقتداء
لم يصح تقديمه عليه ايضا لان معمول المصدر لا يتقدم عليه فالجواب عنه بان الظرف مما يتوسع فيه اجيب عن الاول بمثل ذلك
ومنها ان المناسب للمقام ثبوت حصر الاقتداء فيه وانما يحصل اذا تعلق بالاقتداء فلا يليق تعلقه بيليق ومنها ان الاقتداء به
[illegible] ومنها ان الاقتداء به يليق بنا لانه كمال لنا الا انه **قال** وعلى آله وصحابه الذين سعدوا
في مناقب الصديق [illegible] ذكرها [illegible] **اقول** انما اعاد ذكر الجار لوجهين الاول الاتباع
بما وقع في صلوة الصلوة بتصحيح لفظ على الثاني الرد على الشيعة حيث زعموا انه يكره الفصل بين النبي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم وبين آله بلفظ على واستندوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي
ولاهل السنة والجماعة جوابات شافية منها انه لم يثبت عندنا هذا الحديث باسناد قوي والى اشار الشارح البارع في الحواشي
القديمة حيث قال الشيعة يكرهون الفصل لحديث ينقلونه في ذلك انتهى ومنها انه سلمنا صحة الحديث فالمكتوب بصورة
على ليس بحرف بل هو اسم لعلي كرم الله وجهه والمعنى من فصل بيني وبين آلي بعلي بان لم يدخله في آلي لم ينل شفاعتي
ومنها انه سلمنا انه حرف فنقول ان معناه من فصل بيني وبين آلي بحرف على بان ادخله على اسمي فصلى علي ولم يدخله عليهم
آلي فلم يصل عليهم لم ينل شفاعتي الفائدة الثانية الآل فيه خمسة مذاهب احدها ان الآل من جمع النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم واياه اب الى غالب بن فهر وثانيها ان الآل ذرية النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وازواجه وثالثها
ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله من انه بنو هاشم فقط واختاره بعض المالكية ورابعها ما ذهب اليه الشافعي انه بنو هاشم وبنو المطلب
وخامسها ان الآل بمعنى الاتباع ورجحه النووي وغيره وقال الشارح البارع في منهيته على شرح هياكل النور ان آل الشخص
من يؤل اليه قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من يؤل اليه نسبا وهم الذين حرمت عليهم الصدقة او نسبة معنوية وهم
العلماء المتشرعون او حقيقية وهم الاولياء والحكماء المتألهون [illegible] اجتمع فيه النسب فهو نور على نور انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان

الآل المذكور في المتن يحتمل جميع الاحتمالات لكن الاولى ان يحمل على الاحتمال الخامس لانه المراد في اللهم صل على محمد وعلى آل محمد على التقدير فيفيد عموماً ان عطف لو ... الآل تابعه لما صح عطف الاصحاب على الآل ح لان الآل يشملهم قلت تخصيص بعد التعميم مما يفيد التعظيم **اقول** ومن ههنا ظهر سقوط ما وقع من بعض على السلوات في شرح الكتاب ان عطف الاصحاب على الآل لا يناسب حمله على هذا المعنى فلا يحتاج الكلام عليه انتهى وان نظرت الى ان المصنف رح كان شافعي المذهب كان الاولى ان يحمل الآل الواقع في كلامه على بني هاشم والمطلب وان نظرت الى انه كان يعمل في بعض الفروع بمذهب ابي حنيفة رح كان الاولى ان يحمل على بني هاشم فقط الفائدة الثالثة انما صلى على الاصحاب لانهم وزراء الدين كما روى البزار واحمد والطيالسي وابو نعيم عن ابن مسعود رض ان الله تعالى نظر في قلوب العباد فاختار محمداً فبعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد فاختار له اصحاباً فجعلهم وزراء نبيه فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحاً فهو قبيح ومن ههنا ظهر ان ما رآه المسلمون حسناً الخ قول ابن مسعود لا قول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما جرى على السنة الفقهاء كما صرح في الاشباه وقال العلائي لم اجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث بعد طول البحث انتهى الفائدة الرابعة الظاهر ان المراد من الاصحاب الاستغراق فالمقصود الصلوة على جميع الاصحاب ففيه رد على الشيعة حيث يبغضون الشيخين وعلى الخوارج حيث يبغضون علياً رضي الله عنه وعلى من يسب سيدنا معاوية رضي الله عنه وغيرهم من الفرق المبتدعة الضالة اللهم لا تجعلنا منهم الفائدة الخامسة ان اريد بالاصحاب الاصحاب الاصطلاحية وهم الذين صحبوا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم مع الايمان وماتوا عليه يكون قوله الذين سعدوا الخ صفة كاشفة وان اريد الاصحاب اللغوية بمعنى من صاحب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يكون الصفة المذكورة احترازاً عن الذين ارتدوا بعد الوصول الى الحق بعد موت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما يدل عليه ما روى البخاري عن عبد الله بن مسعود رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا فرطكم على الحوض ليرفعن الي رجال منكم حتى اذا اهويت لاناولهم اختلجوا دوني فاقول رب اصحابي فيقول لا تدري ما احدثوا بعدك انتهى الفائدة السادسة ان في قوله سعدوا بالتصديق تلويحاً الى ان مدار السعادة التصديق الجناني ولا يدخل في الايمان غيره وفيه مذاهب ثمانية الاول ان الايمان معرفة الله تعالى الثاني معرفة الله ورسوله الثالث انه الاعمال المفروضة الرابع انه اعمال الجوارح مطلقاً الخامس انه اجراء كلمتي الشهادة السادس انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان السابع انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان الثامن انه تصديق بالجنان كذا قيل وما اختاره جمهور المحققين ومنهم الشيخ ابو منصور الماتريدي ومعظم الاشاعرة هو المذهب الثامن والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام صرح به علي القاري في ضوء المعالي شرح قصيدة بدء الامالي فتفكر فان هذه الفوائد مما ادى اليها نظري وفكري ولم اجد من سبق بها قبلي وان نظرت الزبر السابقة تجد صدق قولي **قوله** والباء للسببية فيكون المعنى الذين سعدوا بسبب الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم **اقول** عندي توجيه آخر وهو ان المراد بالتصديق تصديق الصديق رضي الله عنه فالمعنى الاصحاب الذين سعدوا في مناهج الصدق بسبب تصديق الخليفة الاول سيدنا ابي بكر الصديق رضي الله عنه فانه اول من آمن من الاصحاب من آمن فآمن بعده وروي ان علياً اول من آمن وروي ان خديجة اول من آمن وروي ان بلالاً اول من آمن وقد وفقوا بين هذه الروايات بان اول من آمن من الصبيان علي رض واول من آمن من النساء خديجة رضي الله عنها واول من آمن من الغلمان بلال رضي الله عنه واول من آمن من الرجال الصديق رضي الله عنه **قوله** ويحتمل الاستغراق يحتمل الاستغراق على مذهب السيد الشريف حيث قال في حاشية الكشاف ان

الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا باعتبار ان التلبس من افعال الخصوص وقد نقل عنه في الحاشية ما يفهم منه ان المتعلق
بالتحقيق ههنا هو التلبس وتحمل الا مستقرا على مذهب الجمهور ايضا من ان المستقر ما يكون متعلقه عاما والتعويل بخلافه باعتبار ان يحمل التلبس
من افعال العموم بناء على انه ما من فعل الا وهو متلبس بالغير وهو الحق فيكون كالكون قد مع قطع النظر عنه نقول انه ليس مراده ان متعلقه
متلبس بخصوصه بل هو بيان لحاصل المعنى فيمكن ان يجعل متعلقه عاما غيره **قوله** المعنى آه ويمكن ان يتعلق بالمحذوف ويكون صفة للحق
ويكون المعنى معارج الحق الثابت بالتحقيق **قوله** اشارة الى المرتب آه اعلم ان اصل هذا ان يشار به الى امر محسوس موجود في الخارج
عن المشاعر ولا يمكن ههنا حمله عليه لانه لا يخلو اما ان يكون الاشارة الى الالفاظ فقط او المعاني فقط او النقوش فقط او المركب
من اثنين منها او المركب من الثلثة ولا شئ منها بموجود في الخارج محسوس اما الالفاظ فلا يشار اليها بهذا الا من حيث انها مترتبة
مجتمعة والالفاظ المترتبة لا وجود لها في الخارج عند الجمهور وعند الشارح البايع وان كان لها وجود لكن لا وجود لها حسا في الخارج
وسيجئ بيانه والمشار اليه لا يكون الا الموجود في الخارج المحسوس واما المعاني فلا وجود لها في الخارج اصلا وكذلك النقوش
وقس عليها المركب هذا اذا كانت الديباجة قبل التصنيف واما اذا كانت بعده ففي الالفاظ والمعاني كذلك نعم يوجد
النقوش في الخارج لكن لا غرض يتعلق بها حتى يشار اليها بهذا فالحاصل ان المقصود بالاشارة بهذا انما هو الالفاظ والمعاني والمركب
منهما وشئ منها لا وجود له في الخارج وما لا وجود له في الخارج لا يشار اليه فلا يمكن ان يكون الاشارة ههنا حسية سواء كانت الديباجة قبل
التصنيف او بعده فالفرق بينهما غير ظاهر فلابد ان يصار الى المجاز وله ثلث طرق الاول ان الالفاظ والمعاني المرتبة لها وجود صحيح
باعتبار الدال فان النقوش التي هي دالة عليها موجودة في الخارج فهذا القدر من الحضور يكفي لان يشار اليها بهذا الثاني انه لا يلزم
وجود المشار اليه في الخارج بجميع الاجزاء قبل الاشارة بل يكفي الوجود بحسب بعض الاجزاء ولا يخفى ان هذين الوجهين انما يستقيمان
اذا كانت الديباجة الحاقية وهو الظاهر من كلام المصنف في هذا الكتاب الاولى الثالث ما ذكره الشارح من انه اشارة الى
المرتب الحاضر في الذهن سواء كانت الديباجة الحاقية او ابتدائية فالاشارة عقلية تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس فان قلت كما
انه لا وجود للالفاظ المرتبة والمعاني كذلك في الخارج كذلك لا وجود لها في الذهن قلت ان اراد انه لا وجود لها في الذهن تفصيلا فمسلم
لكنه لا يضر وان اراد انه لا وجود لها مطلقا فممنوع بل لها وجود اجمالي في الذهن بوجه ذاتي او عرضي يتحد ذلك الوجه معه ذاتا او
عرضا **قوله** سواء كانت الديباجة بعد التصنيف او قبله **اقول** في تقديم احتمال الديباجة اللاحقة اشارة الى انه الراجح في كلام
المصنف بل هو المتيقن وانما عمم ليصح هذا البيان في كل موضع وقع فيه مثل هذا فلا يرد ان لا معنى لهذا التعميم في كلام المصنف
لتيقن ان الخطبة الحاقية فيه **قوله** اذ لا حضور آه ان حمل الكلام على ما هو المشهور فلا غبار عليه وان حمل على ما هو المحقق عند الشارح
المحقق وحققه في الرسالة الزوراء من ان الاعدام الزمانية ليست باعدام حقيقة وتبعه في هذا المحقق العصام ففي [illegible] ولعله
ان نفي الوجود عنه ممنوع فيه [illegible] بان المراد الحضور في الخارج حسا [illegible] يطلب تحقيق هذا المبحث في [illegible]
قيد الشارح الالفاظ المنفية الوجود عنها بالمرتبة واطلق المعاني اشارة الى ان لا وجود للالفاظ المرتبة واما غير المرتبة فلها وجود
بخلاف المعاني فانه لا وجود لها في الخارج اصلا **قوله** دون الالفاظ دون معانيها آه هذه احتمالات سبعة للكتاب ذكروها
في كتبهم لكن ما هو مقتضى الفهم السليم هو ان يقتصر على احتمال الالفاظ والمعاني والمجموع المركب منهما وسيجئ ما يتعلق بهذا في موضعه

اشار الله تعالى **قوله** تسمية المعبر باسم المعبر عنه هذا يشير الى ان احتمال التسمية هو الاولى وما يجئ من ذكر التوصيف فمبنى على الامكان **قوله**
ولا شك فى انه لا صغر لهذا الكلى فى الخارج يعنى حقيقة كما هو مذهب المصنف من ان وجود الكلى الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه ومن ههنا
ظهر انه لا حاجة ههنا الى تقييده بالاحساس كما وقع من البعض **قوله** ومن ههنا علمت الخ وقد وقع الاختلاف فى ان اسامى الكتب
هل هى اعلام ام لا وعلى تقدير كونها اعلاما هل هى اعلام اجناس او اعلام اشخاص فذهب بعضهم الى انها من قبيل اعلام الاشخاص مستندا
بان الكتاب لا يطلق على مسئلة مسئلة فلا يقال المسئلة واحدة انه تهذيب بل يطلق على المجموع فلا شبهة فى انه امر واحد شخصى يمتنع صدقه على
كثيرين وهذا هو شان العلم الشخصى ولا يخفى ما فيه فان المجموع الافراد كالمجموع الذى يتلفظ به هذا الشخص والمجموع الذى يتلفظ به الآخر فكيف
يصح كونها من اعلام الاشخاص مع ما يمنعه دخول الالف واللام عليها كثيرا كالتهذيب والكافية وغيرهما وذهب بعضهم الى انها من قبيل
اسماء الاجناس ولا يخفى وجهه سواء كانت موضوعة للطبيعة من حيث هى هى كما هو مذهب السيد السند او للفرد المنتشر كما هو مذهب
ابن الحاجب وارباب الاصول لانه لا بد من اعتبار التعين فى المسميات والشارح المحقق لما رأى انه لا بد من اعتبار التعين الذهنى فى مسمياتها
ولا يمكن وضعها بازاء الاشخاص حكم بانها من قبيل اعلام الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة فى الذهن تعينا غير شخصى و
ايده بقوله عند التحقيق وعقبه بقوله فتفطن فمن جزم بان الشارح اخطأ فى هذا الحكم فقد اخطأ جزما فان قلت قد صرحوا بان اعلام
الاجناس انما تعتبر للضرورة فى منع الصرف كما فى اسامة فانهم لما وجدوه غير منصرف مع انه ليس فيه سبب سوى التانيث
حكموا بانه علم جنس وههنا لا ضرورة قلت هذا انما اشتهر بينهم وكلام الشارح ههنا مبنى على التحقيق ومقصوده انه ان نظر الى مسميات
هذه الاسماء تجدها مخصوصة بخصوصية تقتضى ان تكون اعلام جنس فلا يكون القول بمنع اعتبارها محال ح فان قلت لو كانت اعلاما
فكيف يدخل عليها الالف واللام قلت لما كانت العلمية الجنسية اضعف من العلمية الشخصية فلا بأس باستعمالها معرفة فان الفارق
هو المعنى دون اللفظ فتامل فى هذا التحقيق فانه بالتامل حقيق **قال** غاية تهذيب الكلام يرد عليه ان حمل المحمول على الموضوع
ليس بصحيح ويجاب عنه بوجوه الاول ان الحمل على سبيل المبالغة الثانى ان الغاية بمعنى الثمرة الثالث ان المضاف للغاية
محذوف والتقدير هذا ذو غاية تهذيب الكلام الرابع ان الخبر محذوف والمفعول المطلق قام مقامه والتقدير هذا كلام مهذب غاية
التهذيب الخامس ان المضاف محذوف وهو تصنيف والمعنى تصنيف هذا غاية تهذيب الكلام السادس ان هذا اشارة الى
التصنيف السابع ان التهذيب محذوف مضافا لهذا والتقدير تهذيب هذا غاية تهذيب الكلام ولا يخفى على المنصف ان اولى
الوجوه هو الوجه الاول وفى البواقى تكلفات ركيكة وفى بعضها بعد لا يخفى **قوله** والثانى انسب لقلة الحذف وفى بعض النسخ و
الثانى كما ترى نظرا الى ان المقصود توصيف الكتاب لا توصيف التصنيف وتوجيه التوجيه ح ان يراد منه التوجيه الوجيه
قوله تشبيها للشمول المعنوى الخ هذا يشير الى ان تحرير المنطق والكلام ظرف لتهذيب الكلام ويحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف ويكون حالا من التهذيب وصفة للكلام **قال** وتقريب المرام ههنا احتمالات الاول ان يكون معطوفا للغاية
ويراد من التقريب معناه اللغوى الثانى ان يراد منه المعنى الاصطلاحى على هذا التقدير الثالث والرابع ان يكون معطوفا على
التحرير ويكون معنى التقريب الاصطلاحى او اللغوى والشارح المحقق قد اختار العطف على الغاية واراد من التقريب المعنى اللغوى
لانه لو يراد منه المعنى الاصطلاحى مع عطفه على الغاية لا يناسبه توصيف الكتاب بالمقرب لان المقرب حقيقة ح

هو من تطبيق الدليل على المدعى وتوارد اللغوى على تقدير عطفه على التقدير لا يكون تاسيسا الا بالتكلف بخلاف ما اذا حمل على المعنى الاصطلاحى الخامس ان يكون معطوفا على التهذيب السادس ان يكون معطوفا على الكلام وعليك تمييز القوى والضعيف **قوله** الاضافة بيانية آه الاول على تقدير ان يكون الاسلام نفس الاعتقاد كما اختاره المحققون وهو مذهب المحققين رح نص عليه الشيخ الدهلوى رح فى مدارج النبوة كما فى شرح المواقف من ان الايمان مجموع التصديق والاقرار والعمل عند المحدثين ليس بصحيح والثانى على تقدير ان يكون عبارة عن الاقرار فقط والمجموع **اقول** واشار المصنف رح باضافة العقائد الى الاسلام الى ان الاسلام والايمان واحد على ما هو الحق وله بحث طويل ذكر فى الكتب الكلامية **قوله** او مجازا بالحذف آه اورد عليه الفاضل اليزدى انه ليس بصحيح وهذا الايراد مبنى على زعمه من انه معطوف على المجاز المرسل وليس كذلك بل هو معطوف على بالاسلام **قوله** بمعنى اسم الفاعل آه الاولى ان يحمل هذا الكلام على المبالغة ويقال ليس مراد الشارح انه اريد من التبصرة المبصر بل مقصوده ان التبصرة على معناها وحملها مبالغة وحاصله معنى اسم الفاعل بمعنى انه لو لم يتعرض للمبالغة لكان حقه ان يقال جعلته مبصرا فلم يرد به ان اسم الفاعل ههنا ترجمته لهم وانه ترك المجاز فى الاسناد مع انه ابلغ **قوله** وقد يحذف لا فى اللفظ **اقول** هذا جواب سوال مقدر تقريره الدخل ان الذى استعمل بمعنى خصوصا انما هو لا سيما والمصنف حذف لا فكيف يكون سيما الواقع فى كلام المصنف بمعنى خصوصا وتقرير الدفع ان اصل اللفظ هو لا سيما ويتصرف فيه بتصرفات كثيرة على ما صرح به الشيخ الرضى فمنها انه قد يحذف فيه لا ويقال سيما وفيه تعريض على ما نقل عن البلبانى ان استعمال لا سيما بلا لا لا نظير له فى كلام العرب **قوله** وعده النحاة من كلمات الاستثناء معطوف على قوله ومعنى لا سيما آه لا على قوله ثم استعمل بمعنى خصوصا الا يلزم ان يكون كونه للاستثناء منوطا بكون معناه خصوصا مع انه ليس كذلك فان النحاة عدوه من كلمات الاستثناء مطلقا سواء كان بمعنى المثل او بمعنى خصوصا **قوله** وتحقيقه آه فيه اشارة الى ان لا سيما ليس فى الحقيقة للاستثناء ولذلك لم يذكره ابن الحاجب فى كلمات الاستثناء وذلك لان الحكم فى المستثنى يكون مسكوتا عنه عند البعض وعند البعض يكون من خلاف الجنس السابق وايا ما كان لا يكون لا سيما بمعنى الاستثناء فانه يفيد الحكم فى ما بعده على وجه اتم واكمل فكونه من كلمات الاستثناء ليس بحقيقة بل مجازا صرح به الرضى رح **قوله** وفى ما بعده ثلثة اوجه فان قلت لما كان لا سيما للاستثناء كيف يكون فى ما بعده ثلثة اوجه لان المستثنى يكون منصوبا قلت قد استثنى النحاة من هذا الحكم كلمات عديدة كحاشا وخلا ومنها لا سيما فيجوز فى ما بعده ثلثة اوجه قال فى المفصل وجاز فيه الرفع والجر بعد لا سيما وروبت الوجوه الثلثة فى قوله ولا سيما يوم بدارة جلجل انتهى **اقول** حديث فى جلجل يوما مكتوبا بصورة النصب فيؤيد رواية النصب ومن ههنا يندفع ما يتوهم ان صورة كتابة يوم لا سيما عدم النصب كيف ولو كان منصوبا لكتب بالالف **قوله** ولا سيما يوم بدارة جلجل فان قلت لو كان لا سيما ههنا للاستثناء لما سبقه الواو العاطفة قلت الواو ههنا اعتراضية **قوله** فالظرفية آه دفع لما يرد ان فى للظرفية وهى اما زمانية او مكانية ولا شئ منهما ههنا وتقريره ان الظرفية ههنا مجازية باعتبار اقامة الشمول العمومى مقام الشمول الظرفى **قوله** تشبيها كون الجزئى فى الكل ووجه العلاقة هى ان الظرف الحقيقى كما يكون محلا للمظروف الحقيقى كذلك يكون الكل شاملا للجزئى ... المنطق الذى هو مجموع المسائل فالجزء الذى هو القسم الاول كما لا يخفى **قال** مقدمة التنوين فيه اما للتعظيم باعتبار عظمة

مباحثها او التعليق باعتبار قوله عباد التها و نحو اما خبر المبتدأ المحذوف و هو الظاهر او مبتدأ الخبر مقدم تخصيص النكرة فيصح كونها مبتدأ
وتقديره و في بيان الغاية و الموضوع و التعريف مقدمة كقولك في الدار رجل **قوله** بكسر الدال و فتحها انما قدم الكسر على الفتح
مع ان الفتح ظاهر بحسب المعنى و بحسب اللفظ لان المصنف رح في المطول اقتصر على الكسر و قال المقدمة من قدم بمعنى تقدم
فلانه مرضى المصنف فقدمه الشارح في شرح كتابها **اقول** و في ذكر الفتح تعريض على من قال ان الفتح خلف اذ الاظهر بطلانه جره
قوله واما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع آه قال المصنف في شرح الرسالة الشمسية بعد اثبات مقدمة الكتاب والمبادي المشهور
الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم و جه التوقف اما على التصور برسمه فليكون الطالب على بصيرة في طلبه
لاحاطته بجميع المسائل اجمالا حتى ان كل مسئلة ترد عليه يعلم انها من ذلك العلم واما على بيان الحاجة فلئلا يكون طلبه عبثا و اما على بيان
الموضوع فلتمييز العلم المطلوب عنده و فيه نظر لان المفهوم من توقف الشروع على الشئ انه لا يمكن الشروع بدونه و ظاهر ان شيئا مما
ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى ثم بين وجهه و اطال الكلام **اقول** من عرف مقدمة العلم بما يتوقف عليه الشروع فانما اراد
بالتوقف المعنى المصحح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لامتنع فقوله المفهوم من توقف الشروع على شئ انه لا يمكن الشروع بدونه لا ضرورة
مفهوم لغوي و اما المنطقيون فيستعملون التوقف في كلا المعنيين كما يظهر من تتبع كلامهم فالايراد عليهم بحمل كلامهم على لولاه لامتنع مع انهم
يبينون وجه التوقف و هو صريح في ان المراد بالتوقف ليس المعنى المذكور بعيد عن المحققين **قوله** وهي معرفة حده المراد منه مطلق
المعرف ليشمل الحد و الرسم كليهما **قوله** و موضوعه اعلم ان التوقف على هذه الاشياء الثلثة بمعنى ما يصحح للترتب لا لاحتياج اليها في تحصيل
زيادة البصيرة و اما التوقف بمعنى لولاه لامتنع فانما هو على امرين الاول العلم بوجه ما فانه ما لم يعلم بوجه ما كيف يتصور طلبه و الا يلزم طلب
المجهول المطلق و هو محال و الثاني التصديق بفائدة ما و اورد على الاول بعض السادات بان علوم النفس ان لم تكن متناهية
يلزم ان تكون قديمة مع انهم صرحوا بان الكلام في مباحث المقدمة مبني على كون النفس حادثة و ان كانت متناهية في
جانب المبدء فان كان العلم الاول مسبوقا بعلم آخر لم يكن اولا و الا تحقق التوجه نحو المجهول المطلق فكيف يصح الحكم باستحالته انتهى
اقول هذا ايراد قوي عندار باب الظواهر و عندي ليس بشئ لانه على تقدير كون النفس حادثة لا يحصل لها اولا الا صور المحسوسات
البديهيات دفعة بدون الطلب دون النظريات فان الصبي اذا خرج من مرتبة العقل الهيولاني يحصل له اولا صورة الام ثم صورة
الاب ثم يتميز المعاني الجزئية عنه كوجود المحبة منهما و ذلك لان النفس سواء كانت حادثة او قديمة لا بد لها من مرتبة العقل الهيولاني
فاذا زالت عنه هذه المرتبة لا يحصل له النظريات بل يحصل لها اولا بعض البديهيات من غير طلب فلم يلزم كون الاول ثانيا و لا التوجه
نحو المجهول المطلق و ان استبعدت حصول الشئ بدون طلبه فادفعه بالرجوع الى وجدانك فرب اشياء لا تطلبها و لا تلتفت الى تحصيلها
تحصل لك بواسطة الحس و المشاهدة او غير ذلك فتبين من غير ان يصدر منك الطلب من جهتها فتصحيح ذلك ففي الجذر الاصم
والايراد الاصم و تقريره ان عمر اشخلا اذا حصل في ذهنه اولا مفهوم المجهول المطلق فزيد مثلا لا يخلو اما ان يكون معلوما عنده او مجهولا
مطلقا على الاول ان كان معلوما بوجه آخر لزم خلاف المفروض اذ المفروض ان الحاصل الاول هو مفهوم المجهول المطلق و لم يحصل له شئ
الى الآن و ان كان معلوما بهذا الوجه اي بمفهوم المجهول المطلق لزم ان يكون مجهولا مطلقا لصدقه عليه و قد فرض انه معلوم و على الثاني يكون
مفهوم المجهول المطلق صادقا عليه و هو حاصل فيلزم كونه معلوما و قد فرضناه مجهولا مطلقا هذا خلف و اورد على الثاني بان بعض الا

الافعال الاختيارية لا فائدة فيها وهي افعال النفس الحجارة كالعبث بالحية فكيف يصح ان كل فعل اختياري لا بد فيه من التصديق بفائدة ما واجيب عنه بان التصديق بالشيء لا يستلزم ان يكون علم العلم ايضا حاصلا فكثيرا ما نلاحظ الاشياء ونتصور ونصدق ونذهل عن حصول العلم فحصول العلم لا يستلزم علم العلم فيجوز ان يكون ههنا التصديق بفائدة ما ولا نعلم التصديق يقينا فان قلت كيف يتصور ان يحصل العلم ولا يحصل علم العلم فان علم العلم حضوري قلت انما الحضوري علم العلم الخاص واما علم العلم المطلق فلا وذلك لان العلم الحضوري انما يكون اذا كان المعلوم حاضرا وانما الحاضر هو الجزئي الخاص فيكون علمه حضوريا واما العلم المطلق فيحتاج في حصوله الى صورة حاصلة فيكون علمه حصوليا **قوله** هي طرف من الكلام **اقول** هذا اشارة الى ان مقدمة الكتاب يحتمل احتمالات ثلثة الالفاظ والمعاني ومجموعهما لان الكلام كما يطلق على الالفاظ كذلك يطلق على المعاني واما احتمال النقوش فلا لانها ليست بكلام ولا غرض يتعلق بها من المصنفين وانما يتعلق قصدهم بالمعاني اولا وبالالفاظ ثانيا ومن ههنا يتضح لك امران الاول انهم قالوا ان الكتاب يحتمل احتمالات سبعة وليس كذلك بل لا يحتمل الا احتمالات ثلثة واما احتمال النقوش منفردة او مجتمعة فلا يعتد بها ولا يعد منها الثاني ان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها بل بازاء الالفاظ والمعاني فان قصد المؤلف لا يتعلق الا بهما ومن ههنا يظهر فساد ما اشتهر ان المقدمة فيها احتمالات سبعة كالكتاب فان الشجرة تنبئ عن الثمرة **قوله** ومقدمة العلم هي الادراكات آه **اقول** فيه اشارة الى دفع ايراد يرد على تعريف مقدمة العلم بمعرفة الحد والغاية والموضوع تقريره ان المعرفة انما تقال لادراك الجزئيات فكيف يصح معرفة الحد لانه كلي وتوجيه الدفع ان المراد من المعرفة ههنا الادراك مطلقا وهو اعم **قوله** يتوقف عليها اوراكات مسائله **اقول** فيه اشارة الى ان الموقوف عليه هو ادراكات الاشياء المذكورة والموقوف ليس نفس المسائل بل ادراكاتها فقول المصنف في بعض تصانيفه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله بحذف المضاف فلا يرد عليه انه صادق على المبادي **قوله** فلا يرد ما قيل القائل هو السيد السند وتفصيل المقام ان السيد السند اورد على المصنف في حواشي المطول ايرادين الايراد الاول ان التفتازاني نفى مقدمة العلم في شرح الرسالة واثبتها في المطول فبين كلاميه تدافع واجيب عنه بانه يجوز ان يكون اثبات مقدمة العلم في المطول على زعم القوم ورد بعض محشي المطول بقوله مقدمة العلم هي بعينها مقدمة الكتاب كما يرد عليه كلامه في شرح الرسالة وفي هذا الكتاب قال على المغايرة فبين كلاميه تدافع ظاهر فاثبات مقدمة العلم على زعم القوم في هذا الكتاب لا يدفع التدافع الواقع بين كلاميه انتهى **اقول** اما اولا فبان عينية مقدمة الكتاب ومقدمة العلم لا يثبت من شرح الرسالة فان المصنف عرف اولا فيه مقدمة الكتاب ثم اطلق على ما يرد بها مقدمة العلم المعرف بما عرف القوم في تعريفها كما لا يخفى على من راجع اليها ولا يثبت منه ان المقدمتين متحدتان بل انما يثبت منه ان ما عرفوا به مقدمة العلم غير صحيح وليس فيه نفيها راسا بل هو ساكت عنه واما ثانيا فبانه لو سلم انه نفى مقدمة العلم مطلقا في شرح الرسالة واثبتها في المطول فنقول انه وان يوجب التدافع لكنه لا يضر فان ما قال في شرح الرسالة مبني على التحقيق وما قال في المطول موافق للقوم ولا حرج فيه فان كثيرا من المصنفين يحققون ما هو الحق عندهم في موضع ويتبعون المشهور في مواضع آخر ولا يعد هذا من التدافع اصلا الايراد الثاني ان اصطلاح مقدمة الكتاب اصطلاح جديد واجيب عنه بان ارباب التصانيف كثيرا ما قد سموا في كتبهم قبل المقاصد طائفة من الكلام لينتفع الطالب بادراك معانيها فهذا الادراك مفهوم من كلامهم الا ترى انهم يطلقون لفظ الاول على طائفة من الكلام فكيف

انكره السيد وتبعه بعض محشي المطول بان مراد السيد ان اثبات مقدمة العلم مغائرة لمقدمة الكتاب اصطلاح جديد **اقول** القوم يثبتون مقدمة العلم قطعا ويذكرون في صدر الكلام طائفة من الكلام تنفع في معاني البحث والمرام ويطلقون الفن الاول على طائفة من الكلام فعلم منه حال جواز اطلاق مقدمة الكتاب عليها ايضا فهذا ايضا ماخوذ من كلامهم ويجب ان يكون عين مرامهم وان لم يكن مصرحا في كلامهم وبعد اللتيا واللتي نقول الايراد الذي ذكره الشارح وحاصله ان المصنف جعل الامور الثلثة في المطول نفسها مقدمة العلم وفي شرح الرسالة نفسها مقدمة الكتاب ليس مصرحا في كلام السيد السند بل هو ماخوذ من ايراده الاول وحمل على المحمل الذي حمله بعض المحشين وقد عرفت حاله وتحمل يمكن ان يقال ان المحقق الشريف فرع على ما في شرح الرسالة انه يلزم ان لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في العنوان وهو صريح في ان بناء الاعتراض على انه جعل مقدمة الكتاب في شرح الرسالة ما جعله في المطول مقدمة العلم **قوله** جعل في المطول نفسها مقدمة العلم واراد ادراكاتها الا انه تسامح في العبارة الناظرون في كلام المحشي اوردوا عليه بانه لم يجعل في المطول نفسها مقدمة العلم بل فسرها بمعرفة الحد والغاية والموضوع فكيف يقال انه تسامح في عبارة المطول لانه ذكر المعرفة ولم يلحق للشارح معرفة المعرفة **اقول** من الواجب ان يصرف عبارته من المحمل الخطاء وان كان ظاهرا الى المحمل الصواب ان كان خفيا ما لم يكن فيه كثرة التكلفات فان من كان عبارته محتملة لالف معان ويكون كل منها خطاء الا الوجه يستحسن ان تحمل عليه فقوله وجعل في المطول نفسها اي نفس الادراكات مقدمة العلم فالضمير راجع الى الادراكات لا الى الامور الثلثة ولما كان يرد عليه ان المصنف انما جعل في المطول مقدمة العلم معرفة الاشياء المذكورة لا ادراكاتها وبين المعرفة والادراك فرق قال مجيبا عنه واراد اي من المعرفة ادراكاتها ليشمل ادراك الكلي والجزئي الا انه تسامح في العبارة فاطلق المعرفة واراد بها الادراك ولم يصرح به فقوله واراد ليس من تتمة الدفع بل هو دفع لما يرد على الدفع وهذا التوجيه وان كان ياباه ظاهر سوق العبارة ولم يحملها عليه احد لكن عندي لا باس لو حملت عليه وسوف يقبله من يسلك طريق السداد وان لم يقبله من في قلبه الشر والعناد وصنعة الجدال والفساد فتشكر **قال** العلم بدء بالتقسيم قبل التعريف لعدم الاحتياج اليه فان التقسيم يعلم منه تعريف المقسم ولما كان بيان الحاجة يحتاج الى عدة مقدمات وسيجئ بيانها ومنها ان العلم منقسم الى التصور والتصديق جزاه ع فيه المصرح وما قال شارح المطالع من ان بيان التقسيم لا حاجة اليه في بيان الحاجة فبعيد عن المحصلين وابعد عن المحققين **قوله** هو الصورة الحاصلة آه اختلف في حقيقة العلم فقيل هو حصول الصورة من الشيء عند العقل فيكون العلم من مقولة الاضافة وقيل العلم قبول النفس الصورة وقيل هو من مقولة الكيف فهو اما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما هو المشهور وقيل انه المذهب المنصور او الحالة الادراكية التي قال بها المحقق الهروي وغيره وقد حققه في تصانيفه بما لا يغني عن الحق شيئا والحق ان العلم حقيقة هو الصورة الكاشفة والقول بالحالة قول بلا دليل فان النظر الدقيق يحكم بانا لا نعني من العلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا شك في انها كافية في الانكشاف فهو العلم والعجب منه انه اورد مثل هذا على شارح التجريد الجديد القائل بالجمع بين حصول الاشياء بانفسها وباشباحها في بعض تصانيفه ثم ادعى وجود الحالة الادراكية ولم يدرك ان مثله يرد على مثله بل الدليل يدل على فقدان الحالة الادراكية على ما قيل فان الحالة المذكورة منضمة او منتزعة فان كانت منضمة فاما ان يكون انضمامها مع النفس او مع الصورة على الثاني يلزم كون الصورة

يلزم كون الصورة عالمة وعلى الاول يرد عليه مثل ما اورده المحشي في الحواشي القديمة على شارح التجريد القائل بان في النفس امرين الحالة والامر المغاير بانه احداث مذهب ثالث وجمع بين المذهبين على انه يظهر من الوجدان انه لا يحتاج الى حصول امر آخر بعد حصول الصورة العلمية فلا يحتاج حينئذ الى اثبات امر آخر مغاير الا ان يدل الدليل عليه ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لا تسمع ولو كانت منتزعة ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع يلزم ان لا يكون العلم من مقولة الكيف حقيقة ودفعه بعض الاجلة في تحرير سلم العلوم بانا نختار الانضمام ونمنع كفاية الصورة وحدها في الانكشاف لجواز ان يكون للصورة الحاصلة خصوصية خاصة مع الحالة تكون بسببها منشأ الانكشاف ولو تنزلنا عنه فنقول انها من الصفات الانتزاعية ولا نسلم ان الانتزاعيات لا تندرج تحت مقولة من المقولات لانهم عدوا الاضافة وغيرها من المقولات مع انها معنى عقلي انتزاعي فالقول بالتخصيص كما هو المشهور ليس بصحيح ومن ههنا يستنبط ان ما زعم بعض المحققين من المتاخرين ان الامور العامة كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا فهو كلام مردود انتهى **اقول** في هذا الكلام خدشة من وجوه اما اولا فبان المورد يمنع على القائل بالحالة وهو يقول لا نسلم الاحتياج اليها لم لا يجوز ان يكفي الصورة فلا بد له من دليل فمنع كفاية الصورة عليه وتجويز ان يكون للصورة خصوصية مع الحالة بدونها لا يوجد الانكشاف قول خارج عن قانون المناظرة فان المنع لا يمنع ولا يدفع ايراد الا بالدليل على اثبات المدعى والتجويز والاحالة الى الوجدان لا يقبله الوجدان واما ثانيا فبان اختيار انها من الصفات الانتزاعية توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله واما ثالثا فبان المورد لم يقل بان الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات حتى يرد عليه ان الصحيح انها ايضا داخلة تحت بعض المقولات وانما قال المورد انه ان كانت الحالة التي هو علم حقيقة انتزاعية لا يكون كيفا حقيقة مع ان العلم من مقولة الكيف وهو قول حق واما رابعا فبان قوله ومن ههنا يستنبط الخ يستنبط منه ان ما ذهب اليه بعض المحققين من المتاخرين من ان الامور العامة كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا مبني على ان الامور العامة انتزاعيات والانتزاعيات ليست بداخلة تحت المقولة ولا يخفى على من نظر كلامه واطلع على مرامه ان الهروي انما قال ما قال لانهم عرفوا الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود فيتبادر منه ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها لا انها موضوعات لها وقد صرح به في حواشي شرح المواقف فانظر فيها وفي حواشيها هذا ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ثم الحاصل ان المذهب المنصور هو كون العلم من مقولة الكيف وانه الصورة الحاصلة دون الحالة الادراكية فانه لم يثبت بعد دليل قوي على اثباتها ودعوى البداهة لا يعتد بها فلذلك عرفه الشارح البارع بانه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فان قلت لا يشمل العلم بالكليات المرتسمة في العقول قلت عنده هنا ما فيشمله ثم العقل يطلق على معنيين احدهما الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وثانيهما الجوهر المتعلق تعلق التاثير فان اريد الاول لا يشمل التعريف الحصولي القديم والحضوري ويكون مبنيا على ما اشتهر من اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث واختاره الفاضل البهاري في بعض حواشيه **اقول** يلزم عليه ان لا يشمل علم العقول بالحوادث اليومية الذي يكون بحصول الصورة فانه حصولي حادث بتة للعلم الا ان يقال بالمعية الدهرية وكون علمها ايضا قديما وان اريد الثاني لا يشمل علم الواجب وعلم العقل بالمعنى الاول فلا بد ان يراد المعنى الاعم ثم **اقول** هذا التحقيق انما يجري في كلامهم واما في كلام الشارح فلا يجري الشق الاول لان التصور والتصديق عنده يوجدان في الحصولي القديم ايضا كعلم العقول وقد حققه في الحواشي القديمة فاجراء ما فيه كما صدر من

بعض الافاضل خال عن التخصيص قوله لما فيه من المسامحة آه الايراد الاول وارد على لفظ حصول الصورة والايراد الثاني على
اللفظ الثاني والثالث على اللفظ الثالث قوله على الاصح قال المحقق الجرجاني في حواشي شرح المطالع ان المذهب المنصور وقول
شارح المطالع في الرسالة القطبية المعمولة لبيان التصور والتصديق ان العلم انفعال يحتاج لغير المنصور واول بان العلم حاصل
بالانفعال واورد عليه رئيس الصناعة في الٰهيات الشفاء بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن مشخصاتها فصور الجواهر
جواهر وصور الاعراض اعراض فان كانت صور الاعراض كيفا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فلا تكون كيفا فالحكم بان العلم كيف غير صحيح
واجاب عنه شارح التجريد بان في الذهن امرين احدهما المفهوم الكلي للمعلوم الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر وللذهن كيفية نفسانية
مقرونة بهذا المفهوم وعرض جزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية فما هو جوهر ليس بعلم حتى يلزم كونه جوهرا وكيفا وما هو علم
كيف ليس بجوهر اقول قد احتج الشارح والمحشون ممن نظر في كلامه على ان العلامة القوشجي قائل بالجمع بين مذهب حصول
الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها والنظر الدقيق يحكم بانه ليس جمعا بينهما فان الشبح عند من قال به هو الموجود الذهني المغاير
بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات وعنده الموجود الذهني هو المعلوم والكيفية النفسانية علم وليست بمشاكلة له في الصفات
فلا يكون شبحا له كما ان الحالة الادراكية عند من قال بها ليست شبحا له ولا يبعد ان يحمل كلامه على الحالة الادراكية فالعجب غاية
العجب من السيد الزاهد انه ظن حاصله انه جمع بين المذهبين ثم اورد عليه بانه قول بلا دليل ثم اثبت بنفسه الحالة الادراكية
ونسبها الى نفسه ولم يعلم احتمال كلامه عليه فالايراد على كلام المحقق بحمله على ما ليس محله بعيد عن المحققين واجاب عنه المحقق الشيرازي
في حواشي شرح التجريد بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة
لما يرد عليه اما اولا فلان الماهيات وذاتياتها لا تختلف باختلاف انحاء الوجود والعقل يعد تبدل الماهية من المستحيلات واما ثانيا
فلانه اذا وجد في الذهن فاما ان تنتفي الجوهرية اولا فان انتفت يرجع القول الى حصول الاشباح اذ لا نعني بالشبح الا العرض القائم
في الذهن المغاير للمعلوم ذاتا المشابه له صفاتا واما ثالثا فلان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ولا شك في ان المعروض
مقدم على العارض فكيف يتصور تاخرها عنها وهذه الايرادات اوردها الشارح المحقق في حواشي شرح التجريد وآخر الكلام
لاصلها من الاصل ان جواب المجيب مبني على مذهب بعض الاشراقيين من ان لا ماهية للاشياء في نفسها فان وجد الشيء
لا في موضوع كان جوهرا وان وجد في موضوع كان عرضا فيكون مرتبة الماهية ح متاخرة عن مرتبة الوجود ولا يلزم ح محذور
من المحذورات سوى انه مبني على المذهب المرجوح واجاب المحقق الدواني بان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية وهي ليست
الا كيفا والاتحاد انما هو بين المعلوم والصورة وانت قد عرفت ان الحالة الادراكية الانجلائية ما ثبت بعد وجودها ولم ينكشف العقلاء
ولم يدرك انجلاءها بل الدليل يدل على خلافه واجاب عنه المحقق الجعفري بان العلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة لان
الكيف الذي هو المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون
فيه اقتضاء النسبة والانقسام ورده السيد الزاهد اولا بانا لا نسلم اطلاق القوم الكيف على هذين المعنيين وثانيا انه يشكل بالصورة
الجزئية الحاصلة مع الاضافة المخصوصة والجواب عن الاول انه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس فانه ذكر ان العرض يطلق على
معنيين الاول الموجود في الموضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع والمقسم معتبر في الاقسام فيعلم ان

للكيف ايضا متعينين **اقول** واما الايراد الثاني فمشترك فانه يرد على القائلين بوجود معنى الكيف ايضا فما هو جوابهم فهو جوابنا واجاب
الشارح المحقق في الحواشي القديمة بقوله اقول لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالعينية
ونظير ذلك ان المحققين كالمصنف وغيره على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة فتفطن بما قررته في
محله انتهى ويرد عليه ان تراعهم في كون العلم من مقولة الكيف او الانفعال واشتد اللكم على ان العلم هو الصورة يكونه من مقولة الكيف
وتقسيمهم مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها مما يشهد انه كيف حقيقة **اقول** بعد اللتيا والتي ان هذه الجوابات كلها لا تدفع الايراد
الوارد على القوم فانه يفهم من كلامهم ان العلم كيف حقيقة بمعنى المقولة وهو ليس الا الصورة الحاصلة المتحدة مع المعلوم وبعضها تغيير مصداق
العلم وبعضها تغيير معنى الكيف وغير ذلك فان ارادوا من هذه الجوابات دفع الايراد الوارد على القوم فلا تدفع والا فلا تنفع والجواب
الدافع للاعضال الواقع للاشكال ما اجاب به رئيس الصناعة وهو ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع سواء
كان في موضوع اذا وجد في الذهن او لا وهذه الصفة متحققة في الصورة العلمية والعرض الموجود في الذهن فلا منافاة بين كونها عرضا
باعتبار الحال وهو وجودها ذهنا في موضوع وكونها جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا الجواب احسن الجوابات
كيف لا وقد اجاب به معلم الحكمة ورئيسها **وقد رأيت** رسالة لشاه عالم صنفت في هذا المقام باقوال وجيهة ومن جملة الاباطيل ان
ما وجد في الذهن هو الصورة العلمية المتشخصة بتشخصات ذهنية وليس يمكن وجودها في الخارج الا بانسلاخ التشخص الذهني عن ذلك فكيف
يصدق عليها انها اذا وجدت فيه كانت لا في موضوع لامتناع وجودها في الخارج **اقول** هذا الجوهرية على صدق الشرطية
وصدقها لا يستلزم ولا يقتضي صدق المقدم بل هو موقوف على وجود العلاقة فمعناه لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
ولا شك ان الصورة العلمية كذلك وهو صحيح لا غبار عليه ثم ان معنى هذه القضية على ما ذكره الشيخ في الالهيات الشفاء ان
هذه الماهية معقولة عن امور موجودة في الاعيان لا في موضوع ولا شك في وجود هذا المعنى في ما نحن فيه فانظر الى القاصرين كيف يعترضون من
غير مبالاة على الكاملين ولقد طولنا الكلام في هذا المقام لانه تزلزل فيه الاقدام وقد تزلزل فيه اقدام الاعلام **قوله** الذي هو احق بالتسمية
اقول فيه اشارة الى ان من قال بان العلم هو الحصول ذهب الى انه من مقولة الاضافة فتقرر ان العلم عند البعض كيف وعند
البعض انفعال وعند البعض اضافة واما ما اشتهر من ان العلم فعل عند من قال بان العلم هو الحصول فلا صحة له والحق انه
لا يمكن ان يكون الحصول علما لانه نسبة فتعجب ممن يقول بانه منشأ الانكشافات مع كونها امرا تبعا لملاحظة الطرفين وعدم استقلالها
وفيه ما فيه **قوله** لان المتبادر من صورة الشيء آه اورد عليه المحقق الهروي بان المتبادر من اضافة الصورة الى الشيء ليس ما قاله
بل المتبادر منه الصورة المطابقة للشيء وان لم توجد المطابقة مع الواقع وتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات والمطابقة
التي لا تكون في الجهليات المركبة هي المطابقة الواقعية واجاب عنه بعض الكملة بان مقصود المحقق ان التعريف بحصول
صورة الشيء وان كان المتبادر منه مطابقتها للمعلوم لكنه يوهم المطابقة بما في نفس الامر ايضا وهو موجب لخروج الجهليات التي
هي من افراد العلم **اقول** هذا الجواب ليس بصواب فان الشارح يقول بان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة والمتبادر
من المتبادر والايهام لا يذهب اليه وهم احد كما لا يخفى على احد ومن ههنا اقترح لك ان الشارح لو قال ولانه يتوهم
من صورة الشيء الصورة المطابقة لكفى لثبوت المرام وعصم عن الورود عليه **قوله** والآلات **اقول** في زيادة هذا اللفظ

اشارة الى ان القوى الباطنة وسائط والآت ليست بمدركات فان الادراك من شان ما وجود له والقوى وجوده لا لانفسها بل لاستكمال غيرها وهو النفس فكيف تكون مدركة كما هو زعم البعض ومن ههنا تضح لك ان ههنا ثلثة مذاهب الاول ان المدرك للجزئيات المادية هي الآلات اما النفس فهي مدركة للكليات والجزئيات المجردات الثاني ان المدرك للكل هو النفس لكن صور الجزئيات ترتسم في القوى وصور البواقي فيها الثالث ان المدرك للكل هو النفس وهو محل انتقاش الكل والحق هو مذهب الثاني كما لا يخفى على العقل الرباني **قوله** وهو مطلق آه اختلفت النسخ ففي بعضها وقعت العبارة هكذا وعلى هذا فالضمير اما راجع الى العلم فيكون تعريفا آخر للعلم او الى الصورة الى حصلة الواقعة في التعريف السابق فيكون توضيحا له صرفا عما هو الظاهر الى ما هو المراد بكونه والنسخة الاخرى التي وقعت فيها كذا والمراد بمطلق الصورة الحاضرة عند المدرك وانما صرف التعريف المشهور المسوق الى المعنى المذكور لان الحصول الواقع في تعريف العلم يتبادر منه معناه الحقيقي فلا يشتمل هذا التعريف العلم الحضوري وان اريد من الحصول الحدوث كما هو المتبادر على ما قيل لا يتناول العلم القديم ايضا وبالجملة لا يكون التعريف لمطلق العلم وينبغي ان يكون التعريف شاملا لجميع اقسام المقسم عاما تاما وكذا عرف العلامة المحقق البهاري في سلم العلوم بانه الحاضر عند المدرك **اقول** والعجب من البعض انه حمل الحضور في تعريفه على الحصول **قوله** الصورة الحاضرة عند المدرك قال المحقق البهاري ويحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول فان الحضور والحصول كالمترادفين والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من حيث الوجود الذهني كما يتوهم من كلام بعضهم والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاق العقل على الواجب حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول انتهى **اقول** الاولى ان يقال انه صرف للتعريف المذكور من الظاهر الى المراد لا انه بيان له فلا يحتاج الى التكلفات الباردة التي بعضها لا يتم وبعضها ليست بذاك **قوله** وهو في التصور بالكنه آه الحكم ان العلم ان كان بالذاتيات فان كانت مرآة لملاحظة المرئي فهو علم بالكنه ويختص بالنظريات والا فهو علم بكنهه فهو تمثل الشيء بنفسه في الذهن من دون لحاظ مرآتية الذاتيات ويختص بالبديهيات تجويز المحقق البهاري وجود العلم بكنهه على تقدير كون كل من التصورات والتصديقات نظرية باطل وسياتي تحقيقه في موضعه ان شاء الله تعالى وان كانت بالعرضيات فان جعلت مرآة فهو علم بالوجه والا فهو علم بوجهه هذا هو المشهور واما الشارح فلا يفرق بين العلم بالكنه وبين العلم بكنهه ولا بين العلم بالوجه وبين العلم بوجهه فعنده ان كان علم الشيء بالذاتيات فهو علم بالكنه جعلت مرآة اولا والا فهو علم بالوجه سواء جعلت العرضيات مرآة اولا اذا عرفت هذا فاعلم ان كلام الشارح ان بني على تحقيقه فلا غبار عليه لان الصورة تكون عين المعلوم في العلم بالذاتيات وهو علم بالكنه وغيره في غيره وهو العلم بالعرضيات واما ان حمل على المشهور فيرد عليه ان الصورة كما تكون عين المعلوم في التصور بالكنه كذلك في العلم بكنهه فكيف يصح تخصيص العينية بالعلم بالكنه واخال العلم بكنهه في غيره **اقول** عندي ان المراد من قوله غيره مقابله وليس المقابل التام ومصداقه الا العلم بالوجه فيكون معنى الكلام سواء كانت عين ماهيته وهو في العلم بالكنه او غيره وهو في العلم بالوجه وترك ذكر العلم بكنهه والعلم بوجهه احالة على المقايسة فان العلم بالكنه والعلم بكنهه سواسيان والعلم بالوجه والعلم بوجهه سيان اما التكلفات الباردة والتوجيهات اليابسة التي اوردها ناظر كلام الشارح في هذا المقام فمما لا يقبلها عقل العاقل اللبيب فاحفظ هذا فانك لا تجده في غير هذا **قوله** غير الصورة الخارجية آه قال الشارح في المنهية علم العلم الحصولي علم حضوري بعينه هذا العلم كما بين في موضعه فلا يلزم ان تكون خارجية وغير خارجية انتهى اقول وعلى هذا التعميم حاصله

ان العلم الحصولي الذي هو الصورة العلمية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية حضوري لا انا ان وجد اثر من ذاتي وصفاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي وصفاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي ولما كان وجودي لي احتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر منه في ذاتي ولو احتيج في ادراكي لصفاتي الى ان يوجد منها اثر في ذاتي لتسلسل في ذاتي ولما ثبت ان علم العالم الحصولي علم حضوري يلزم ان يكون الصورة الذهنية التي هي علم حصولي خارجية لانه معلوم بالعلم الحضوري ومعنى العلم الحضوري يكون العلم عين الصورة الخارجية وغير خارجية لانه علم حصولي ومعنى العلم الحصولي يكون الصورة غير الصورة الخارجية فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية وكيف يمكن هذا الاجتماع وهو يجاب بان المراد من الصورة الخارجية التي حكم عليها بان الصورة العلمية غير في العلم الحصولي الصورة الخارجية الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد من الصورة الخارجية في كون العلم الحضوري عينها الصورة الخارجية بمعنى ما يترتب عليه الآثار ويجذ وحذو الوجود الخارجي فان للوجود الخارجي معنيين احدهما الخارج عن المشاعر والثاني ما يترتب عليه الآثار فالصورة الذهنية خارجية بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول غير خارجية بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فلم يلزم الاجتماع الخارجية وغير الخارجية باعتبارين وفي تلك الصفة فيه وبعد ذلك نقول بان لكلام الشارح طريقين في حمله على المطلب الحاصل من الجواب احدهما ان المراد من الخارجية في الشق الاول الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد بالضمير الراجع اليها في الشق الثاني ما يترتب عليه الآثار بطريق صنعة الاستخدام وثانيهما ان المراد في كلا الموضعين ما يترتب عليه الآثار لكن الحكم في الشق الاول بالغيرية باعتبار فرد واحد وهو الخارج عن المشاعر وفي الشق الثاني باعتبار كلا الفردين **قوله** وهو في العلم الحصولي يستفاد منه ان المراد من الصورة الخارجية التي هي معلومة بالعرض فان الصورة التي هي معلومة بالذات لا تغاير بينها وبين الصورة العلمية الا بالاعتبار ومن ظن التغاير الذاتي فقد ترك سواء السبيل **قوله** وسواء كانت في ذات المدرك آه هذا التعميم عند المشائين واما الاشراقيون ومنهم صاحب الاشراق فقالوا ان العلوم الى صلة بواسطة الحواس كالابصار مثلا علوم حضورية لا حصولية **قوله** وسواء كانت عين المدرك آه لهذا الكلام محلان المحمل الاول ان يقرأ المدرك بالفتح فيكون المعنى سواء كانت الصورة عين المعلوم كما في علم الباري تعالى بذاته يعني علمه الاجمالي او غيره كما في علمه تعالى الاجمالي بالممكنات لان الممكن غير الواجب ح يكون التعميم عين التعميم الثاني كما اشار اليه البعض لا فاضل لان المراد من الغيرية ههنا الغيرية بالذات وفي الثاني ما يشمل الاعتبارية ولكن اقول يخطر بالبال ان الظاهر ان يراد في كلا الموضعين المدرك بالذات وبالعرض وكلا التقديرين لا يمكنان اما الاول فلانه لا تغاير بين العلم والمعلوم بالذات في علمه الاجمالي بسلسلة الممكنات لان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ليس الا الذات الحقة وما الممكنات فيه معلومة بالعرض واما الثاني فلانه لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في علمه الاجمالي بذاته لانه ليس ههنا معلوم بالعرض المحمل الثاني الكسر في المدرك فلا يمكن ح ارادة العلم الاجمالي لعدم صحة التغاير بين العلم والمدرك في علمه بالممكنات فيراد العلم التفصيلي في كلا الموضعين ولا شك ان الصورة التفصيلية في علمه بذاته عينه وفي علم الممكنات غيره وليس المراد منه الحصر حتى يرد ما اورده ... ح لعلم الواجب **قوله** وقد يخص ههنا آه تفصيل المقام انهم اختلفوا في ان العلم المقسم للتصور والتصديق المنقسمين اليهما يعني النقسم في فواتح الكتب العقلية هو علم حصولي او علم حصولي حادث او علم مطلق فقال بعضهم ان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث واختلفوا في علة التخصيص فقيل ان علة التخصيص انقسام العلم الى التصور والتصديق بناء على انهما لا يوجدان في ...

الحضوري والحصولي القديم فان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا شطرا او شرطا
في العلم الحضوري والحصولي القديم ليس بذلك الدين لانتفاء الحصول فيهما اما في الحضوري فظاهر واما في الحصولي فلان المتبادر منه الحدوث
والقدم ينافيه واختاره شارح المطالع في بعض تصانيفه وقيل علة التخصيص انقسام التصور والتصديق الى البديهي والنظري
لان الحصولي القديم والحضوري ليست فيهما البداهة ولا النظرية فان البداهة وجودية كالكسبية فبينهما تضاد او عدمية
فبينهما عدم ملكة وهي الكسبية فلما لم يتصفا بالنظرية لانها تقتضي الترتيب على النظر المستلزم للحدوث والحصول المنافي للحضوري
والقدم لم يتصفا بالبداهة لان من شان عدم الملكة ان يكون محله قابلا للوجودي ومن شروط التضاد امكان التوارد من الجانبين
واختاره الشارح رح لانسلم ثبوت عدم اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث بل يوجدان في العلم الحصولي القديم ايضا
كما حققه في الحواشي القديمة فلا يكون انقسام العلم اليهما علة التخصيص وقال بعضهم ان المقسم الحصولي مطلقا فلا يلزم عليه التخصيص
بالحادث عند التقسيم الثاني وقال بعضهم الضرورة ههنا الى التخصيص لان المقسم هو مطلق الشيء من حيث هو هو الذي هو موضوع المهملة
القدمائية وفي حكم القضية باوصاف افراده ومن ههنا يتضح ان معنى قول الشارح قد يخص آه ان المقسم قد يخص بالعلم الحصولي اولا
ثم يخص الحصولي بالحادث او يخص العلم بالحادث اولا ثم يخص الحادث بالحصولي كما يدل عليه تعليله بقوله سطلا آه قوله لحري بي المطلق
اي مطلق الشيء الذي يوجد بوجود فرد وينتفي بانتفاء فرد ما لا الشيء المطلق الذي لا يوجد الا بوجود ولا ينتفي الا بوجود جميع الافراد وانتفاء . ما اورد ما قال
المحقق الهروي في حواشي شرح المواقف من ان المقسم هو المطلق فقد تسامح لان التقسيم ضم قيود متخالفة الى المقسم فلا يكون الا بان
يوخذ من حيث هو هو **قال** ان كان اذعانا للنسبة فتصديق ههنا مقامات المقام الاول اختلف في حقيقة التصديق في علم
ام لا فقيل انه علم كما ان التصور علم واليه ذهب جماعة المنطقيين وقيل انه ليس بعلم بل هو كيفية اذعانية تحصل بعد تصور اجزاء القضية
ويؤيده ما وقع في الشفاء والاشارات من تقسيم العلم الى تصور ساذج والى تصور معه تصديق وما قال المحقق الطوسي في
نقد المحصل ان التصديق والشك والوهم والتمني والاستفهام ونحوها ليست من الادراك بل من لواحقه وبهذا ارتفع
التدافع الواقع بين كلام الشيخ والطوسي وبين كلام الجمهور وذلك لان التصديق قد يطلق ويراد به الكيفية الاذعانية التي تحصل
بعد العلم وقد يطلق ويراد به المكيف بهذه الكيفية فالتقسيم الى التصور الساذج والتصور معه تصديق كما وقع من الشيخ مبني على
الاول والتقسيم المشهور على الثاني كذا حققه المحقق الهروي رح والحق انه لا ينبغي ان يحمل ما في الشفاء والاشارات على المعنى الاول
فانه ينافي تفسيره في كتبه الاخر وتقسيمه العلم الى التصور والتصديق بل يقال ليس مطلب الشيخ من العبارة المذكورة ان التصديق
ليس بعلم كما هو ظاهر وانما اطلق بهذه العبارة لان العلم بان لنا تصورا لا خفاء فيه واما العلم بان لنا تصديقا فقد يشك
فيه فكشف الغطاء عن حاله فاستقم ولا تزل وانظر الى ما قال الشيخ في المقالة الاولى من برهان الموجز الكبير العلم على
وجهين احدهما تصديق والآخر تصور والى قوله في اوائل برهان الشفاء العلم المكتسب بالفكر على قسمين احدهما التصديق والثاني
التصور والحق ان الكيفية الاذعانية التي تحصل بعد التصورات علم بل هو اقوى مراتبه والدلائل التي اوردها هؤلاء المستدلون
كلها مخدوشة المقام الثاني قد علمت ان التصديق علم فههنا ثلث مذاهب المذهب الاول مذهب صاحب الكشف وصاحب المطالع
وغيرهما على ما يفهم من عباراتهم من ان التصديق هو التصور بشرط الحكم وهو وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ظاهر عباراتهم فقدعم

فی الکشف بتصور معه حکم وتبعه من المتاخرین ویرد علیه انه یلزم علی ذلک ان یکون تصور الموضوع فقط تصدیقا لانه تصور مع حکم وکذا تصور النسبة وحدها وتصور المحمول وحده ویکون کل الاثنین ایضا تصدیقا فیرتقی عدد التصدیقات الی سبعة لان الحکم فی کل واحد منها مجامع له خارج عنه والجواب بان المراد تصور معه ومن للحکم لا یشفی فانه لا یدفع کون التصورات الثلثة تصدیقا وکذا کون تصور النسبة تصدیقا لان المعروض للحکم هی النسبة وکذلک حمل المحشون عبارات المطالع والکشف ومن تبعه علی مذهب الامام المذهب الثانی مذهب الامام وهو ان التصدیق مرکب من التصورات الثلثة والحکم وهو فعل عنده **اقول** ویدل علیه بعض عبارات الحواشی الشریفیة المتعلقة بشرح الرسالة الشمسیة القطبی من ان التصدیق عنده مرکب من التصورات الاربعة لیس بصحیح ویرد علی هذا المذهب ایرادات منها ما اورده بعض الکملة استاذ استاذ استاذی نور الله مرقده فی شرح السلم بقوله والظن ان مذهب الامام لا یخلو عن تکلف لان اجزاء التصدیق لابد ان تکون علوما تصوریة لان العلم منحصر فی التصور والتصدیق وجزء التصدیق لا یمکن ان یکون تصدیقا ولا شک ان التصورات کلها بدیهیة عنده ومن الضروریات انه اذا حصل جمیع اجزاء الشیء بالبداهة یصیر ذلک الشیء بدیهیا فیکون جمیع التصدیقات بدیهیة مع ان الامام لم یقل انتهی والجواب ما اورده بعض المتاخرین استاذ استاذی نور الله مرقده فی حواشیه المتعلقة بشرح السلم للقاضی الکوفاموی رح بانه لا یذهب علیک ان استلزام بداهة جمیع الاجزاء بداهة الکل ممنوع والا یلزم ان لا یکتسب شیء من التصورات بالحد لان اجزاء الحد اما بدیهیة او نظریة علی الاول یلزم من بداهتها بداهة الکل وعلی الثانی فالکلام فی اجزائه فیجب الانتهاء الی اجزاء بدیهیة فیلزم بداهة المرکب منها ثم بداهة المرکب من المرکب وهکذا انتهی **اقول** وایضا التصدیق عنده مرکب من التصورات والحکم وهو فعل عنده ولیس بتصور ولا تصدیق فلا یکون جمیع اجزاء التصدیق بدیهیة عنده حتی یلزم کونه بدیهیا ومن ههنا ظهر لک انه لا حاجة الی ان یقال ان الامام لم یقر بان التصورات کلها بدیهیة بل مراده ما یکون مغایرا للحکم وذلک لانک قد عرفت ان الحکم عنده لیس بادراک حتی ینحصر فی التصور والتصدیق ویحتاج الیه علی انه لا یصح فی نفسه ایضا لان استثناء الحکم غیر مصرح فی کلام الامام ولا مفهوم منه بل صرح فی الاربعین وغیره ان التصورات کلها بدیهیة من غیر تخصیص والدلیل الذی اورده لمطلبه عام کما لا یخفی علی من راجع الی تصانیفه ومنها انه یلزم علیه ان یکتسب التصور من الحجة وذلک لان الحکم تصور ویکتسب من الحجة واجیب عنه بانه یلتزم ذلک **اقول** هذا توجیه للکلام بما لا یرضی به قائله فان الحق ان الحکم عند الامام لیس بتصور بل هو فعل فنسبة التزام اکتساب التصور من الحجة الیه بهتان عظیم ومنها ان الامور الاربعة ان اخذت بلا هیئة کانت متعددة محضة فکیف تدخل تحت العلم الواحد وان اخذت مع الهیئة الاجتماعیة یکون الاجزاء خمسة ولا یقول به والجواب عنه انه لا یدخل الهیئة الاجتماعیة حتی یلزم ما یلزم بل توخذ من حیث العروض فلا یلزم ما لزم وبه یندفع ما اورده المحقق الجرجانی رح فی حواشی شرح المطالع ان الهیئة ان لم تعتبر یلزم التکثر وان اعتبرت یلزم ترکب التصدیق من العلم والمعلوم ثم اقول اظن ان مذهب الامام قد توج تاج البطلان ولو لم یصرح بهذا المذهب فی کتابه المحصل لکننا نأول فان التصدیق لما کان مرکبا من التصورات والحکم الذی هو فعل عنده یلزم ان لا یکون قسما من العلم لان المرکب من الفعل والکیف لا یکون کیفا فتفکر لعل الله یحدث بعد ذلک امرا المذهب الثالث مذهب المتقدمین وهو الحق وهو ان التصدیق عین الاذعان وهو بسیط والتصورات شروط ولیس بکیفیة لاحقة بل هو قسم من العلم والحکم والاذعان والاعتقاد والتصدیق

تعبير اعنه معنونها احد المقام الثالث ان الحكم يطلق على اربعة معان المحكوم به ووقوع النسبة اولا وقوعها والقضية من حيث اشتمالها على الربط وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها والحكم الواقع في تعريف التصديق فسر بامور احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى آخر ايجابا او سلبا وثانيها انه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وتفسيره بالنسبة في هذا المقام كما وقع من شارح المطالع في بعض تصانيفه غير مناسب وتتفرع على اختلاف تفسير الحكم اختلاف آخر وهو انه قيل ان الحكم فعل من افعال النفس وهو مذهب المتأخرين واختاره الامام وبين وجهه المحقق الجرجاني في حواشيه على شرح الرسالة بان الالفاظ التي يعبر بها عن الحكم من الانتساب والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب ونحو ذلك تدل على ذلك فلذلك توهموا انه فعل ويرد عليه ان منشأ فهمهم لو كان كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعدية فتفاسير التصور ايضا كذلك مع انهم لم يتوهموا انه فعل ومثل ذلك بعيد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو من مقولة الفعل فذلك ابعد واغرب اذ الاحكام على المعاني اللغوية مع الاغماض عن الاصطلاح بعيد جدا فالوجه ما اورده الشارح المحقق في حواشيه على شرح الرسالة وهو انهم وجدوا في التصديق امرا زائدا على التصور وهو اطمينان النفس فحسبوا انه فعل صادر من النفس وقيل الحكم ادراك فان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وهو المذهب المنصور كيف لا والوجدان الصحيح يحكم بانه ليس هناك فعل زائد بل ليس للنفس الا قبول واذعان واعتقاد للنفس **اقول** ومن ههنا يتضح ان تفسير الحكم بالاذعان والقبول ليس بمخالف لتفسيره بتعقل ان النسبة واقعة اوليست بواقعة بل مآلهما واحد كما اورده المحقق الدواني في حواشيه المتعلقة بالرسالة المعمولة لبيان التصور والتصديق على شارح المطالع مع ذكره تفسير الحكم بالتعقل حيث قال انه لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قاله في شرح المطالع انتهى بتهذيب ما **والمقام الرابع** انهم قد اختلفت عباراتهم في تعريف التصديق فقال بعضهم هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ويرد عليه اما اولا فلان التعريف ليس بمانع لدخول التخييل فيه واما ثانيا فلان وقوع النسبة امر اضافي تقييدي فكيف تعلق به التصديق وقال بعضهم هو ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة ويرد عليه اما اولا فلانه يتوهم منه ان مفهوم ان النسبة واقعة اوليست بواقعة داخل في مفهوم القضية وذلك لانه متعلق التصديق وقد اشتهر ان متعلق التصديق جزء للقضية وليس كذلك فان جزءها هي النسبة المجملة المعبرة بهذه العبارة المفصلة واما ثانيا فلان النسبة واقعة اوليست بواقعة حملية فيخرج عنها التصديقات الشرطية على مذهب المنطقيين من ان الحكم في القضايا الشرطية ثبوت التالي على تقدير صدق المقدم لا ان الحكم في التالي والمقدم شرط او قيد للحكم كما ذهب اليه بعض اهل العربية **المقام الخامس** انه اختلف في متعلق التصديق فذهب المتقدمون الى انه النسبة الخبرية وذهب محقق صناعة الميزان الى ان المتعلق هو القضية الاجمالية الملتفت اليها اجمالا استقلاليا وفيه مذاهب اخر لا نضيع الوقت بذكرها اذا علمت مطالب المقامات فاعرف ان في كلام المصنف اشارات الاولى ان التصديق قسم من العلم الثانية ان الاذعان والتصديق والحكم معناها واحد الثالثة ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي الرابعة ان متعلق التصديق هي النسبة الخامسة ان القضية لا تشتمل الا على النسبة الواحدة وهي النسبة التامة الخبرية فلذلك لم يقيدها بها وما ذهب اليه المتأخرون من التربيع فليس بصحيح **قوله** لانه يدخل فيها التخييل آه هذا ايراد اورده ولد فان التخييل ادراك

ووقوع النسبة او لا وقوعها والتعريف ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبينهما بون بعيد لا يخفى **قوله** نوع آخر من الادراك الخ اختلفوا في ان التصديق والتصور متغايران نوعا ام لا فذهب المتاخرون الى انه لا تغاير بينهما نوعا وانما التغاير بينهما بحسب المتعلق فان التصور غير صالح لان يتعلق بمتعلق التصديق والا لارتفع التمايز وهذا هو الذي اوقعهم في الورطة الظلماء اعني القول بتربيع الاجزاء للقضية فانهم لما رأوا ان الشك تصوري ولا يتعلق الا بالنسبة جزموا بان في القضية نسبتين احديهما النسبة الخبرية التي هي متعلق التصديق وثانيتهما النسبة التقييدية وهي النسبة الحكمية التي هي متعلق الشك وغيره فعندهم بين النسبتين تغاير بالذات وتوجيه المحقق الهروي بان مقصودهم ان النسبة الواحدة يتعلق بها الشك من حيث انها نسبة بين الطرفين ويتعلق التصديق بها من حيث انها تامة خبرية لا يصغى اليه والحق ما ذهب اليه الاوائل من انه ليس للقضية الا نسبة واحدة فهي متعلقهما فلا تغاير بينهما بحسب المتعلق انما التغاير بينهما بحسب الذات فالتصور والتصديق متباينان نوعان الادراك جنس لهما فان قلت حقائق الاشياء يجوز ان لا تحصل في الذهن فوحدتها وكثرتها بعد تحت حجب الاستار مستورة قلت ان النسبة امر انتزاعي ولا وجود للانتزاعيات الا ما حصل في الذهن ويعلم بشهادة الوجدان انه لا يحصل بعد تصور اجزاء القضية من النسبة الا امر واحد فبعد حصول الطرفين لا يحتاج الا اليه فعلم ان لا حجر وههنا سواء فان قلت لا نسلم ان الادراك جنس لهما قلت الجنسية والفصلية تمايزهما مشكل في الامور الحقيقية لان الجنس مشابه بالعرض العام والفصل نظيره للخاصة وكذلك تشخص الجنس الحقيقي واما الامور الاصطلاحية فلا تعسر فيها فالشيء الذي وقع في التعريف عاما لمتصوراته جنس وما يميزه عن مشاركات فيه فصل فلا تخفى للمنتهي منه واحفظ هذا فانه ينفعك في كثير من المواضع **قوله** كما يشهد به الوجدان هذا اسهل من تكلف الاستدلال عليه بان للتصور لوازم ليست للتصديق وللتصديق لوازم ليست للتصور وتخالف اللوازم يدل على تخالف الملزومات حقيقة لانه يرد عليه ان دلالة تخالف اللوازم على تخالف الملزومات انما هي اذا كانت للماهية وليس مسلم لم لا يجوز ان يكون لوازم التصور والتصديق لوازم الصنف فلا يلزم الا تخالفهما صنفا فيجاب عنه بان المنع مكابرة فان اللوازم المذكورة لوازم الماهية الا ترى ان حقيقة التصديق بما هي تابى عن تعلقه بمفهوم غير مستقل بخلاف التصور ولعله من البديهيات ولما كان مآل هذا الدليل الى دعوى البداهة احال الشارح من الابتداء الى الوجدان **قوله** لا يتعلق ايضا بما يتعلق به التصديق ههنا شك مشهور للفاضل الاسترابادي وهو ان التصور اذا تعلق بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وهذا الشك مبني على ثلث مقدمات كما قال المحقق البهاري في منهيات السلم الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه المقدمة ليست مبنية على حصول الاشياء بانفسها كما تفوه به الفاضل السنديلي في شرح السلم فان الشيء ايضا اعتباران فهو في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض معلوم وهو من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية علم فيتحد العلم والمعلوم على هذا التقدير ايضا لان المراد بالمعلوم في مسئلة الاتحاد هو المعلوم بالذات لا ما قصد تصوره فانه متغاير للعلم على كل تقدير الثانية ان التصور يتعلق بكل شيء الثالثة انهما متباينان نوعا **اقول** بل هو مبني على خمس مقدمات فالرابعة ان حصول الاشياء بانفسها فانه لو كان حصول الاشياء باشباحها لا يلزم الاتحاد لان العلم الذي هو الشبح المكتنف بالعوارض والمعلوم الذي هو الشبح من حيث هو هو والتخالف انما هو بين ماهية التصور والتصديق واتحادهما ليس بلازم الخامسة ان المتحد مع المتحد متحد فان التصور اذا تعلق بمتعلق

التصديق اتحد معه والتصديق ايضا يتعلق به ويتحد معه فاتحد العلم لو قررت الشبهة باعتبار نفس التصديق لما احتيج الى المقدمة المذكورة فنقول بان الشك مبني على ثلث مقدمات ليس بصحيح واجيب عن الشك المذكور بوجوه منها انه لا يلزم الا اتحاد التصور والتصديق المخاصين والتنافي انما هو بين مطلقيهما وفيه ان التباين النوعي ينافي الاتحاد مطلقا ومنها ان التصديق ليس بعلم فلا يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم ما يلزم فكيف يلزم ومنها ان الاتحاد في مسئلة الاتحاد مختص بالعلم التصوري فالعلم التصديقي لا يتحد مع المصدق به وفيه انه لا مساغ للتخصيص في القواعد العقلية ومنها ما قال المحقق البهاري في السلم وعليه على ما تفردت به هو ان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم ثم بعد التفتيش ميل ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد خالطت بالصورة بوجودها الانطباعي خلطا اتحاديا فتلك الحالة تنقسم بالذات الى التصور والتصديق انتهى وانت خبير بان هذا التحقيق يظهر منه ان العلم والمعلوم حقيقة ليسا متحدين انما الاتحاد بين العلم الذي ليس بعلم حقيقة وهي الصورة والمعلوم فانها انما صارت علما لان الحالة قد خالطته وهو مخالف لهم فانهم قائلون بان العلم هي الصورة العلمية حقيقة وتتحد العلم الحقيقي مع المعلوم فهذا التحقيق رافع لمذهبهم لا دافع للايراد الوارد عليهم كما قال القاضي الكوفاموي في شرح السلم من ان الاحتمال العقلي يكفي للمجيب ان لم يوجد التصريح منهم كما يشعر اليه قول المصنف ثم بعد التفتيش انتهى فيه على ما اقول ان المجيب اخذ مذهبا آخر وسلك مسلكا آخر كيف يكون مجيبا للايراد الوارد على مذهبهم بل انما هو ابطال مذهبهم وما قال من ان القول بالحالة وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرادهم فعجيب فانه لا اثر لها في كتبهم بل قد صرحوا بان لا وجود في الذهن الا للصورة العلمية ثم النقل يحل لها مرتبتين مرتبة المعلوم ومرتبة العلم وهو مبدأ الانكشاف والعجب من ذلك ما قال كما يشعر اليه قوله ثم بعد التفتيش آه فان معناه التفتيش عن النفس لا التفتيش عن كلامهم فانه لا اثر في كلماتهم هذا نعم تصريحه في كتب السيد الزاهد الهروي ولا يعتد به لانه اول من ابتدع بهذه البدعة السيئة وخالف القوم بلا دليل شاف واجاب عن الايراد المذكور باختراع الحالة فيرد عليه ما يرد على المجيب

قوله اعني النسبة واقعة او ليست بواقعة هذا هو مختار القدماء ومختار محقق صناعة الميزان ان المتعلق هو الصورة الاجمالية للقضية واختار المحقق الهروي انه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وغيرهم ذهبوا الى غيره ولكل جهة هو محوليها **قوله** فيتعلق اي التصور الساذج بكل شئ حتى بنفسه ونقيضه على بعض التقادير واما التصور المطلق المرادف للعلم فيتعلق بنفسه ونقيضه على كل تقدير **قال** وينقسمان بالضرورة والاكتساب بالنظر ههنا مطالب المطلب الاول ان الانقسام كالتقاسم ان يقتسم الشخصان شيئا بينهما على ما يستفاد من الصحاح فيكون المعنى ان كل من التصور والتصديق يقتسم الضرورة والاكتساب بينهما واما قول الشارح اي يأخذ آه فليس معناه ان معنى الانقسام اخذ القسمة اذ المعاني اللغوية لا دخل فيها للعقل بل لا بد من النقل من كتب اللغة وكتب اللغة لا تساعده بل هو بيان حاصل المعنى قال القاضي المدراسي لما كان المتبادر من تقاسم التصور والتصديق الضرورة والاكتساب بينهما ان يأخذ كل واحد من كل واحد قسما الاقسمين وهو خلاف المقصود وفسره المحشي بالاخذ اللازم انتهى المطلب الثاني ان القسمان المأخوذان اما التصور الضروري والكسبي وكذا التصديق بان يؤخذ الضرورة بمعنى الضروري والاكتساب بمعنى الكسبي او ضرورة التصور واكتسابه وكذا التصديق ولا يخل بالمقصود لانهما اذا اقتسما الضرورة

والاكتساب يحصل المقصود فان المقصود اذا اخذ ضرورة التصور واكتسابه لزم انقسامه الى الضروري والكسبي وقس عليها التصديق ومن
ثمه يتضح لك ان قول الشارح اى الضروري وقوله اى المكتسب بالنظر اما تفسير لقسيم التصور والتصديق المأخوذ واما تفسير الضرورة
والاكتساب وهو الاظهر لاحتياج الاول الى المسامحة فان القسيم هو التصور الضروري لا الضروري الا ان يجعل اللام للعهد الخارجي حيث
ان لفظ الضرورة الثاني بمعنى البديهي او البداهة كما عرفت واللفظ الاول يعني بالضرورة متعلق بالانقسام وهذا ما يرتج وقت
بديهي لا حاجة في اثبات الانقسام اليها الى ادلة اوردوها ومقدماتها كلها مخدوشة ويجيء بيانه في المطلب الرابع ان قوله بالنظر محتاج
اليه فان النظر معتبر في تعريف الاكتساب مفهوما تصريح لما علم ضمنا او تحمل الاكتساب على معناه اللغوي وهو مطلق التحصيل فيحتاج
الى تعريف النظر قوله اي يأخذ كل من التصور والتصديق آه ههنا احتمالات تسعة وذهب البعض الى البعض حتى ذهب الامام
الرازي الى بداهة جميع التصورات مستدلا بان التصور لو كان مكتسبا فان لم يكن مشعورا به اصلا امتنع طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق
وان كان مشعورا به كان تصوره حاصلا فكيف الطلب فان قلت نختار الشق الثاني ولا يمتنع طلبه لان المطلوب غير الحاصل قلت
ان الوجه المجهول مجهول والمعلوم معلوم فعاد الايراد واورد على الامام مثل ذلك في التصديقات مع انه قائل بكون بعضها كسبيا فاجاب
في كتاب الاربعين بان بينهما فرقا وهو ان التصديق امر زائد على تصور الطرفين والنسبة فيجوز ههنا الكسب لان التصديق مجهول
من حيث انه تصديق ومعلوم من حيث التصورات بخلاف التصور فانه يستحيل ان يكون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه
وانت خبير بان الفرق ابعد خفي فان التصديق من حيث ذاته مجهول وهو من حيث التصور معلوم فالوجه المجهول مجهول والمعلوم معلوم
فان قيل وقع الامام بان المطلوب لما كان معلوما من وجه طلب ما ضيع له من وجه مجهول وجهالة هذا الوجه لا يضره وكذا معلومية
الوجه الاول فلا يلزم طلب الحاصل ولا طلب المجهول المطلق قيل جواب مثل ذلك في التصورات ثم الظاهر ان مراد الامام من بداهة
جميع التصورات ما هو ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة الواجب تعالى شانه قوله بديهي فان قلت اذا كان
بديهيا كيف يستدل عليه الشارح بقوله فان كل عاقل آه قلت هذا تنبيه لا استدلال على ان البديهي هو الانقسام واما
ثبوت البداهة له فنظري البتة فاستدل عليه بقوله فان كل عاقل آه واراد به من هو من اوساط الناس لئلا ينتقض بصاحب القوة
القدسية وصاحب البلادة قوله لدا ما قيل الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب ويرد عليه ان قوله اما
بمرتبة اما متعلق بالتوقف او بيتوقف وعلى كلا التقديرين يبقى احد التوقفين غير مفصل مع انه في صدد التفصيل ولا يصح ان يكون
توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة تعريفا للدور المصرح مع ان الظاهر انه يقصده بذلك اما على الاول فلانه يندرج فيه
توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب واما على الثاني فلانه يندرج فيه توقف الشيء بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة واحدة وكل
منهما دور مضمر واجاب عنه المحقق الشيرازي في حواشيه على شرح الرسالة الشمسية القطبي بان هذا من باب تنازع العاملين على
معمول واحد وتقدير الكلام ان الدور هو توقف الشيء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف
في كلتا الصورتين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا وان كان كلاهما او احدهما بمراتب كان مضمرا ورده الشارح المحقق في حاشيته
على الشرح المذكور بانه يخرج عنه توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب وبالعكس مع دخولهما في شقي الترديد الى آخره
قوله بمرتبة متعلق بيتوقف والمراد بالتوقف الاول ايضا التوقف بمرتبة لانه المتبادر عند الاطلاق ولا يرد عليه ما اورد عليه الفاضل

في حواشيه على الشرح المذكور بان التبادر ممنوع فان المتبادر معناه الحقيقي وهو اعم من ان يكون بمرتبة او بمراتب **اقول** المتبادر في قول الشارح المحقق باعتبار ان الاقل متيقن فيسبق الذهن اليه فلا يرد ما اورده **قوله** والتسلسل وهو باطل ببرهان التضايف والتطبيق وبه استلزامه حصر ما لا يتناهى وغيرها **قوله** لما احتاج آه فيه بحث لان معنى البديهي ما لا يحتاج الى نظر فيتحد المقدم والتالي ويجاب عنه بان المعتبر في المقدم عدم احتياج التصور والتصديق في حصولهما الى الفكر وفي التالي عدم احتياجهما فاين الاتحاد **قوله** على امتناع اكتساب التصديق من التصور وفي بعض النسخ وقع بعده قوله وبالعكس **قوله** على ما هو المشهور هذا متعلق بكلا التوقفين صحيح متعلقا بالثاني فيه كما وقع من المحقق الهروي ليس كما ينبغي **اقول** اما تعلقه بالاول ففيه ثلث احتمالات على ما حصل لي ولم يسبقني في هذا احد قبلي الاحتمال الاول ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب احدهما من الآخر مشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه يتم على تقدير انتفاء اكتساب التصور من التصديق وبالعكس سواء كان ممتنعا اولا كما افاده الشارح المحقق في بعض حواشيه ورده الفاضل المنصور في بعض حواشيه بان فيه نظرا اذ على تقدير جواز اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وعدم وقوع شيء من ذلك يمتنع الدور والتسلسل جواز عدم وقوعهما الا انه يلزم ويجب فلا يصح انه يلزم الدور والتسلسل المعتبر في الدليل لزوم احدهما انتهى **اقول** انا سلمنا ان المعتبر اللزوم لكن لا مطلقا بل اللزوم عند وجود المقدم اما عند بعض اهل العربية فلان الحكم وان كان في تالي القضايا الشرطية عندهم لكن المقدم يكون شرطا له او قيدا واما عند المنطقيين فالحكم ليس في التالي اصلا بل الحكم انما هو بين المقدم والتالي باللزوم او الانفصال وبالجملة لا يعتبر في التالي وجوده بنفسه بل من حيث انه مقيد بالمقدم او هو شرط له عند بعض النحويين وعلى تقاديره عند المنطقيين فالحكم بلزوم الدور والتسلسل انما هو على تقدير وجود المقدم المأخوذ مع عدم اكتساب احدهما من الآخر او هو قيد فيكون المعنى لو كان الكل من كل منهما نظريا ولم يوجد اكتساب احدهما من الآخر يلزم وجود الدور والتسلسل ولا يعتبر وجودهما في نفسه حتى يرد ما يلزم فاحسن التدبر وتشكر الاحتمال الثاني على تقدير وجود وبالعكس في نسخة الشرح ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا يتوقف الا امتناع اكتساب التصديق من التصور ولا يتوقف على العكس فانه لو لم يمتنع اكتساب التصور من التصديق يلزم الدور والتسلسل بناء على ان التصديق الكاسب للتصور يحتاج الى تصور الطرفين والنسبة على تقدير نظرية الكل وهي نظرية على هذا التقدير فلزوم احد الامرين بحاله الاحتمال الثالث على نسخة وبالعكس ايضا ان يكون معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب كل منهما من الآخر مشهور والنظر الدقيق يحكم بانه لا يتوقف على شيء منهما اما على امتناع اكتساب التصور من التصديق فلما مر واما على امتناع اكتساب التصديق من التصور فلان اكتساب التصديق من التصور فعل اختياري يتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وهو نظري على ذلك التقدير فيدور او يتسلسل على تقدير الاكتساب ايضا ثم هذا كله بحسب الظاهر واما النظر الدقيق فيحكم بان الاحتمالات خمسة ثلثة على تقدير وجود وبالعكس في الكتاب واثنين على تقدير عدمه فاحسن التفكر والنظر في سلك نظائره واما تعلقه بالثاني فمعناه ان توقف الاستدلال على حدوث النفس مشهور والا فيستقيم الدليل على تقدير قدمه ايضا وذلك لوجهين الاول ما بينه الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه سواء كان النفس قديمة او حادثة وسيجيء ماله وما عليه فانتظره ومقتضاه الثاني ما اقول من ان النفس وان كانت قديمة

فلا تخلو عن مرتبة العقل الهيولاني وهذه المرتبة معراة عن العلوم سوى ادراك النفس لذاتها وقد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت من هذه المرتبة الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة ثم تنتزع عنها المعاني الجزئية فتقول اذا انتقلت النفس منها وادركت صورة الام اولا وهي على هذا التقدير نظرية يتوقف تحصيلها على تحصيل مبادي الغير المتناهية فمبادئها الغير المتناهية ان لم يحصل جميعها قبل هذه المرتبة يلزم حصول المعرف مع عدم حصول المعرف والا فلا يكون هذه الصورة اول المعلومات له هذا خلف قانون ثبت انه لا يمكن نظرية الكل على تقدير القدم ايضا ثم هنا كلام اذا تعلق قوله على ما هو المشهور بالتوقف وعندي احتمال آخر وهو انه متعلق بالمتوقف عليه ان الامتناع والحدوث مشهور ولم يقم بعد دليل قوي عليه اما الامتناع فقد اوردوا عليه دلائل كلها مجروحة منها ما اورده رئيس الصناعة في الشفاء لامتناع اكتساب التصديق من التصور ان المفرد ان اخذ مع وجوده ويكون كاسبا فلا يبقى مفردا بل يكون مركبا والا فوجوده وعدمه بالنسبة الى التصديق سواء فليس له دخل في وجوده فلا كسب اورد عليه الشارح المحقق في بعض حواشيه اما اولا فبانا نختار الشق الاول والمفرد من حيث وجوده الذهني يفيد التصديق من غير ان يعتبر وجوده معه حتى يصير مركبا واما ثانيا فبانه منقوض بكسب التصور من المفرد ومنها ما قيل ان التصور متساوي النسبة وجودا وعدما الى التصديق فانه قد يوجد معه وقد يوجد بدونه وكل ما هذا شانه لا يكون كاسبا وفيه انه ان اراد ان نسبة التصور الى وجوده هي نسبته الى عدمه فذلك غير ظاهر وان اراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامه فمسلم لكن فقدان الترجيح غير ظاهر ومنها ما قيل لاثبات العكس ان الكاسب للتصور معرف وكل معرف محمول لكن التصديق ليس بمحمول فليس بمعرف ويرد عليه ان كون كل معرف محمولا ممنوع انما المحمول المعرف بالذاتيات والعرضيات وليس منحصرا فيهما فان مدار افادة شيء لشيء هو العلاقة الخاصة بينهما بها يستفاد تصوره منه والا دليل على انتفائها في الامور المباينة فيجوز ان يكون بعض الامور المباينة الغير المحمولة مفيدة للتصور بسبب علاقة خاصة يكون بينهما ما قرع سمعك ما قال رئيس الصناعة الشيخ ابو علي من ان التحديد كما يكون بالاجزاء الذهنية كذلك يكون بالاجزاء الخارجية ومن ثم قيل ان مذهب حصول الاشياء باشباحها هو الحق فان قلت قد عرفوا المعرف بالمقول لافادة تصوره قلت هو عين النزاع ومنها ما اورده المحقق الهروي في حواشي هذا الشرح ولا نضيع الاوقات بذكره فان مقدماته كلها سخيفة جدا ومضمونه اوهن من نسج العنكبوت كما لا يخفى على من نظر فيه واما حدوث النفس فقد ذهب اليه المشاؤون ومنهم ارسطو وتابعه الشيخ الرئيس والفارابي وغيرهم واوردوا عليه دلائل مقدماتها مجروحة كما فصل في موضعه فاحفظ هذا التحرير في هذا المقام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو العزيز العلام قوله لا يتم الا بدعوى البداهة اراد به اعم من دعوى البداهة ودعوى بداهة البداهة ليصح اول دعوى البداهة الى دعوى نفس المطلوب والا فدعوى بداهة المقدمات لا يستلزم الا نفس المطلوب بلا دعوى بداهته كما لا يخفى قوله فظهر ان الاستدلال آه اقول المراد به ما الاستدلال المذكور ومطلق الاستدلال على هذا المطلوب فقد استدل على امتناع نظرية الجميع بوجوه اخرى منها ما اورده المحقق الهروي من انه يلزم على تقدير نظرية الكل ان لا يحصل نظري اصلا لان الحركة الفكرية حركة اختيارية لا بد فيها من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وهما نظريان على ذلك التقدير فلا يحصل نظر اصلا فضلا عن ان يحصل نظري ومنها ما اورده الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن

اكتساب كنه شيء من الاشياء، واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل بالوجه ايضا اما الملازمة الثانية فلان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر ولا اقل من ان يكون كنها لنفسه ولافراده واما الملازمة الاولى فلان حصول الكنه مسبوق بحصوله بالوجه لان الشيء ما لم يعلم بالوجه لم يعلم بالكنه وحصوله بالوجه على هذا التقدير المفروض موقوف على صرف الزمان من الازل الى الآن المفروض حصول الكنه فيه في تحصيل المبادي لان مباديها كلها نظرية سواء كانت النفس قديمة او حادثة فاذا استوعب تحصيل الوجه من الازل الى الحين المفروض فيشرع في تحصيل الكنه في ذلك الحين وذلك الى زمان متناه فكيف يمكن اكتساب كنهه فيه والمفروض حصوله فيه فعلم انه لا يمكن حصول الكنه اصلا على هذا التقدير فلا يحصل الوجه ايضا واورد عليه اما اولا فبما اورده بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون بعض العلوم التي تحتاج اليها في تحصيل الكنه هو بعينه شيء من المبادي التي يحصل بها الوجه سابقا فالملازمة ممنوعة واجاب المحقق الهروي بان المرآة والمرئي في التصور بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وفي التصور بالوجه بالعكس فكيف يتصور اشتراك المبادي **اقول** المجيب غافل وذلك لانه يشترط في العلم بالكنه وبكنهه ان يتحد المعرف والمعرف بالذات فلا يكون العرضي وخلافه فيه واما العلم بالوجه فيتغايران فيه بالذات فله صورتان الاولى ان يكون جميع المبادي عرضيات له والثانية ان يكون بعضها عرضيات وبعضها ذاتيات كالتعريف بالجنس القريب والخاصة والجنس البعيد والخاصة وغير ذلك اي اذا جعلوا التعريف بالخاصة مع الجنس القريب وغيره رسما فح يتصور ان يشترك بعض المبادي بان يكون مبدء لكنهه مبدء لوجهه ويكون وجهه مركبا من هذا المبدء ومن غيره فيكون المجموع متغايرا وبالجملة لا يلزم ان يكون كل واحد من اجزاء الوجه متغايرا حتى يقال ان الاشتراك باطل فان مبدء الكنه متحد معه فكيف يكون مبدء الوجه بل يجب ان يكون مجموع المعرف مغايرا ولا شك ان المركب من المتحد والمغاير مغاير فح يتصور الاشتراك فهذا الجواب لا يدفع الايراد بل الحق في الجواب ما **اقول** ان اشتراك بعض المبادي لا ينفع فان المبادي الباقية الغير المشتركة ايضا نظرية فكيف يمكن حصول النظري في الحين مع لا يمكن اشتراك جميع المبادي لعدم امكان اجتماع التغاير والاتحاد فاغتنم هذا البيان لعلك لا تجده في كتب علماء سابق الزمان واما ثانيا فما اورده المنصور في بعض حواشيه من انه يجري ما ياتي بعينه في اثبات الملازمة الاولى في اثبات عدم حصول الوجه ايضا فلا وجه للتخصيص **اقول** ليس للتخصيص في كلام المستدل وانما لم يذكره لان كل حد يستلزمه واما ثالثا فما اورده المحقق الهروي من ان علم الوجه في التصور بالوجه علم بكنهه فلا يمتنع التصور بالوجه على تقدير نظرية الكل لعدم توقفه على تحصيل مباد غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان علم الوجه في العلم بالوجه علما بالكنه وليس كذلك فان المتصور بالكنه وبالوجه مقصودان بالذات والوجه والكنه بالعرض فلو كان علم الوجه في علم الشيء بالوجه علما بالوجه او بالكنه يلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات وهو باطل وانت تعلم ما فيه من الاختلال لان التصور بكنهه يكون في البديهيات فعلى تقدير نظرية الكل تجويزه من المزخرفات وما ذكره من الدليل لا يصح لان اجتماع التمايز باعتبارين لا يمتنع واما رابعا فما اورده المنصور ايضا في حواشيه بقوله قوله وذلك في زمان متناه عجيب اذ اكتساب كل نظري لا محالة في زمان متناه سواء كانت العلوم باسرها نظرية او لا انتهى **اقول** لا يدعي الشارح ان اكتساب النظري في زمان متناه لا يكون في غير هذا التقدير بل مطلبه ان اكتساب النظري يكون في زمان متناه البتة وهذا لا يمكن على التقدير المفروض وهذا لا غبار عليه فانظر الى هذا المورد كيف تعجب من قوله ولم يدر ان كل من يسمع كلامه

فيتعجب من قوله ومنها ما اورده المحقق الهروي من ان التصور في التعريفات واحد فيتحقق بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض فيلزم على تقدير الدور يكون كل واحد من المعرف والمعرف متصورا بالذات وبالعرض بالنسبة الى الآخر وعلى تقدير التسلسل يكون كل من التصورات الغير المتناهية متصورا بالعرض فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فنظرية كل من التصديقات تستلزم الدور والتسلسل المستلزمين بعدم حصول شئ منها واذا لم يحصل شئ منها لم يحصل التصديق اصلا فرية غلق الابواب كون التصور واحدا في التعريفات من مخترعات القريحة بدون دليل فانه وان سعى سعيا بليغا في اثباته لكنه لم يثبت بعد واما ثانيا فبانه على تقدير الدور لا قباحة في لزوم كون الشئ الواحد متصورا بالذات ومتصورا بالعرض باعتبارين ولقد اشبعنا الكلام في هذا المقام فانه مقام مزلة اقدام الاقوام وقد تزل فيه اقدام الاعلام **قوله** الضرورة والاكتساب بالنظر العلم التقسيم الى الضروري والبديهي ما يكون محل الحصول فيخرج ما يمتنع كتصور حقيقة الواجب تعالى صرح به في شرح المواقف **اقول** لا احتياج الى التخصيص فانه يصدق عليه حد النظري كما لا يخفى **قوله** ويرد عليه آه واجاب عنه المحقق الهروي بان المراد بالحصول الواقع في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وان كان فرد منه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بان لا يتوقف جميع افراده عليه **اقول** المراد بالتوقف ح هو المعنى الحقيقي يعني لولاه لامتنع او بمعنى المصحح لدخول الفاء فان اريد الثاني فيؤول هذا الجواب الى الجواب المذكور في الشرح وسيأتي بيانه فليكتف ح بذلك القدر واي حاجة الى اخذ مطلق الحصول في تعريف النظري والحصول المطلق في تعريف البديهي وان اريد الاول يعني الايراد وذلك بانه لا يصدق على شئ انه يتوقف مطلق حصوله على النظر بمعنى لولاه لامتنع اذ ما من تصور وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر فلا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر **قوله** بل بالحدس فلا يصدق التوقف عليه وهو المأخوذ في تعريف النظري قال الشارح المحقق في بعض حواشيه ولو قيل النظري ما يحصل بالفكر والبديهي ما يحصل بدونه لم يتوجه السؤال انتهى واورد عليه الفاضل المنصور في بعض حواشيه بانه يلزم ان يكون المطالب ح قبل الحصول خارجة عنهما وذلك خلاف ما اجمع القوم عليه انتهى **اقول** التعريف المذكور مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض كما هو مختار الشارح فلا ضير في كون المطالب المعلومة قبل العلم بها خارجة عنهما بمعنى انه لا يصدق عليها النظرية ولا البداهة بالذات وكونه خلاف اجماع القوم غير ظاهر فانهم قد اختلفوا فيما بينهم ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات او للمعلوم فمن قال انهما صفتان للعلم بالذات لم يتصف المعلوم بهما عنده بالذات وانما يتصف بالعرض بعد حصول العلم به فتفكر فيه فانه دقيق **قوله** بانها تكون بديهية بالنسبة اليه هذا الجواب مبني على اختلاف النظرية والبداهة باعتبار الاشخاص والاحوال بعد اخذ التوقف بالمعنى المشهور **قوله** اذ حصول تلك القوة لكل فرد ممكن يرد عليه اما اولا فبان امكان حصولها لكل فرد ممنوع فانه ان اريد بالامكان الوقوعي كما هو الظاهر فظهور المنع وان اريد به الامكان الذاتي فهو ايضا ممنوع كيف وما يمكن للطبيعة من حيث هي هي لا يلزم ان يمكن لكل فرد من افراده واما اخذ امكان الطبيعة فبعيد جدا واما ثانيا فبان العلم الحاصل بالنسبة الى الفاقد نظري بشرط الفقد فيكون نظريا بالنسبة اليه لا يصح ح امكان حصوله بغير نظر وقد اورد الشارح

فى بعض تعليقاته على الدائر اوين ثم قال يرد عليه انه يلزم ح ان يكون النظريات التى هى فى غاية الخفاء بديهية بالنسبة الى كل فرد
فرد من افراد الانسان انتهى وقال بعض الافاضل لكن دفعه بانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بتوقف الحصول فى النظريات
التوقف فى الجملة بحسب الذات او بشرط الاحوال المقارنة وكذا المراد بعدم توقفه عليه وكان الاعتبار بتقييد الحيثية اما اذا كان
المراد بالتوقف التوقف بشرط الاحوال المقارنة وعدم توقفه عليه بهذا الشرط فلا يلزم ذلك مع ان بعده ممنوع نعم هو تكلف بعيد انتهى
اقول ههنا جوابان الجواب الاول باخذ الشرط فى النظرى فقط وتقريره ان فاقد القوة علومه نظرية بشرط الفقد وان كانت
بديهية بالنسبة الى ذاته بناء على ان حصول تلك القوة لكل فرد ممكن وهذا هو الذى اجاب به الشارح واورد عليه
ما اورد والجواب الثانى باخذ الشرط فى كليهما وتقريره ان ذلك العلم بالنسبة الى العالم بشرط الفقد نظرى وبشرط الوجدان
بديهى وهذا هو الذى اختاره الدافع فما ذكره زعم ما ليس بلازم ما اورده الدافع وضا لا يرد لو الشارح وانما هو دفع من الجواب الآخر
كما لا يخفى على من تبصر **قوله** فانهم جوزوا آه اعلم ان للاستناد الى علتين مستقلتين ثلثة صور الاولى استناده اليهما على
سبيل الاجتماع الثانية استناده اليهما على سبيل التعاقب الثالثة الاستناد على سبيل المبادلة فالاوليان باطلان قطعا
الثالثة اختلف فيها والحق ما ذهب اليه الشارح فى حواشيه القديمة وغيرها انه ايضا باطل وخصوصية العلتين ملغاة
وانما الاستناد الى القدر المشترك **اقول** وهذا فى كل معلول سواء كان كليا او جزئيا فانه لا يمكن استناد الشئ الواحد
الى العلتين مستقلتين فى الكلى ايضا بالدليل الذى اورده لذلك فما تفوه به بعض السادات من ان استناد الشئ الواحد
الى العلتين المستقلتين انما يمتنع اذا كان جزئيا حقيقيا واما اذا كان كليا فلا نسلم ان استناده الى علتين مستقلتين ممتنع
واين الدليل على ذلك انتهى من العجائب ثم الدليل الموردة على بطلان الصور الثلث فى مقامها انما تنتهض اذا
اخذ التوقف بالمعنى الحقيقى واما لو اخذ بالمعنى المصحح لدخول الفاء فلا يمتنع ح استناد المعلول الواحد الى العلتين
المستقلتين على سبيل التبادل وهذا هو الذى يصحح تجويزهم استناد المعلول الى العلتين مبادلة اليه وحاصله انهم جوزوا تعدد
العلل المستقلة على سبيل التبادل فلو اخذ التوقف بمعناه المشهور لما صح هذا التجويز فلا بد من ان يراد منه
التوقف بمعنى المصحح لدخول الفاء ليصح ذلك القول منهم فانه لا شك فى انه يترتب المعلول على كل واحد منهما بمعنى
انه وجد فوجد وان لم يتوقف عليه بمعنى الموقوف عليه التام والقول بان الشئ لا يترتب الا على ما يمتنع حصوله بدونه كما صدر
من المحقق الهروى وتبعه تلميذه الكوفاموى فى منهيات شرحه لسلم العلوم كما هو دابه بعيد عن المحصلين فضلا ان من
يشار اليه بالانامل اصابع المكملين فان قلت ان اريد من الترتيب مطلق التعقب يكون التاخر الزمانى ايضا داخلا فيه
وان اريد به العلاقة الذاتية فهو التوقف بالمعنى الاول قلت المراد من الترتيب الترتب الذاتى لكن بحيث ان لا يصل
الى حد يكون وجود المعلول ممتنعا بدونه فيه فالمراد به العلاقة الذاتية التى تصحح لتوقف المعلول على العلة توقفا ناقصا
ولا تصل الى حد الامتناع بدونه **قوله** سلمنا ذلك آه هذا الجواب مبنى على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم
لذاته وحاصله انا سلمنا ان التوقف بالمعنى الحقيقى لكنا نقول ان العلم الحاصل بالنظر والحاصل بالحدس متغايران
نحصا فليس ههنا علم يمكن كونه حاصلا به وبدونه فما حصل بالنظر [illegible]

بالحدس يصدق عليه انه لا يتوقف على النظر اقول يرد عليه ان حصول القوة القدسية لكل فرد ممكن فالعلم الذي حصل
بالنظر لشخص لا يصدق عليه انه يتوقف على النظر بمعنى انه لولاه لامتنع لانه يمكن ان يحصل له القوة القدسية فيحصل له
ذلك العلم بالحدس فاين التوقف والجواب الجواب ثم ما اختاره الشارح من ان العلم هو الذي يتصف بالبداهة والنظر
حقيقة دون المعلوم هو الحق ومشرب المستحدثين مستحدث واليه يشير تقسيم القوم العلم الى التصور والتصديق وتقسيمهما الى
البديهي والنظري ولعله من البديهيات قوله فالامر عليه اهون اقول الحق ان الفرق تحكم لانه يرد عليه ان المحتاج
الفاقد في تحصيله الى النظر لا يصح لانه يمكن حصول القوة القدسية له فيمكن ان يحصل هذا العلم بالحدس لا يحتاج في تحصيله الى النظر بمعنى
لولاه لامتنع التحصيل نعم يا ايرده الناظرون لبيان الاهونية كلام مموه وعندي ان المراد بالاهونية
انه لا يلزم الشارح في دفع الوارد اختيار اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص فتفكر فيه فانه دقيق وبالتامل
حقيق فما في شرح مرقاة المنطق لبعض الافاضل ان هذا القول من الدواني مما لا يدري محصله الى آخره قوله من هذا
البحث آه اقول اشارة الى البحث الذي حرر في هذا القول من اوله الى آخره حيث علم من هذا التحرير ان
النظرية والبداهة يختلفان باختلاف الاشخاص والاحوال فانه قد علم من الجواب الاول للايراد الوارد على التعريف المشهور
اختلافهما بحسب الاشخاص وعلم من بيان اهونية التعريف الآخر اختلافهما بحسب الاحوال فعلم من مجموع البحث مجموع الامرين ومن هنا
يندفع ما اورده بعض الافاضل من ان المراد بهذا البحث ان كان البحث المتقدم فهو غير ظاهر وان كان المراد الفرق المذكور
بين الاحتياج والتوقف ففيه بحث انتهى واشار من قوله فتامل الى ان الاختلاف مما ليس بذاك بل الحق انهما لا يختلفان
وانهما من صفات العلم لا المعلوم لانه المكتسب بالذات اقول ولا يرد عليه ما اورده الفاضل المشهور في بعض حواشيه من انه
يلزم ح ان يكون المطالب كلها قبل تعلق العلم بها خارجة عنهما فلا تكون نظرية وبديهية وذلك لان القائل بكونهما من صفات
العلم يلتزم ذلك واي غائلة فيه قوله وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول فيه اشارة الى ان الفكر فعل من افعال النفس قوله
بل القسمين فيه اشارة الى ان من خصص سببية تعريف النظر بالنظري فقد بعد كل البعد قوله اي ما حصل صورته في العقل المراد به
النفس ففيه اشارة الى وجه اختيار المعقول على المعلوم من ان النظر يختص بالكليات فان الاكتساب لا يكون بالجزئيات
قوله لتحصيل المجهول آه اي يكون الغرض من الملاحظة تحصيل المجهول بتمامه فلا بد من ان يراد بالملاحظة ملاحظة جميع ما يحتاج
فيه فلا ينتقض بملاحظة احدى مقدمتي الدليل او بعض اجزاء المعرف بالكسر لان هذه الملاحظة لا يحصل منها المجهول
بتمامه قوله والمشهور في تعريفهما اي عند المتاخرين واما المتقدمون فقد عرفوه بمجموع الحركتين الواقعتين عند تحصيل المجهول
قوله ترتيب امور المراد بها ما فوق الواحد واللام في ليتادى للغرض ولا يجب ان يحصل عقيبه فلا ينتقض بالدليل الفاسد
قوله لا يتم بعضه وبعضه يفضي الى تكلف اما الجواب الاول فهو مردود اما اولا فلان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على
تحصيله فلو كان داخلا في تعريفه لزم تحصيل المحصول واما ثانيا فلانه لا ترتيب بينه وبين المفرد واما ثالثا فبما قاله المحقق
الجرجاني انه يلزم على هذا اعتبار العرض في الحد التام في مادة العلم بالعرض وهو باطل اتفاقا قال بعض الافاضل فيه نظر اما
اولا فلانا لا نسلم ان الصورة المذكورة حد تام لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد التام والحد التام انما يتحقق في مادة

تصور ذاتي اولا ثم حصل باقي ذاتياته واما ثانيا فلانه لو سلم ان الصورة المذكورة حد تام فلا نسلم انه يلزم اعتبار الوجه العرضي
فيه بل انما يلزم اعتبار المتصور بالوجه العرضي واستحالته ممنوعة واما ثالثا فلان مدار الحد التام اصطلاحا على كون المبادي
الموجودة بعد وضع المطلوب المقصود بوجه ذاتيات صرفة لا على كون المرتبة مطلقا ذاتيات فلا يقدح ح في الحد التام
كون ذلك الوجه عرضيا انتهى **اقول** الوجوه الثلثة كلها مردودة اما الوجه الاول فانهم صرحوا باجمعهم ان المعرف اذا
تركب من الفصل القريب مع الجنس القريب فهو حد تام ويشتمل على جميع الذاتيات ولابد من كونه متحدا ذاتا مع المعرف
بالفتح فالتجويز المذكور خال عن التحصيل واما الوجه الثاني فلان المتصور بالوجه العرضي هو المطلوب وكيف يكون داخلا في تعريف
نفسه واما الوجه الثالث فلان معنى الداخل في الامور المرتبة اما ان يكون له دخل في تحصيل المجهول او لا فان كان يلزم
حصول الكنه بالعرضي والا فادخاله فيه لغو لا طائل تحته واما الجواب الثاني فهو مخدوش اما اولا فبانه ان اريد ان التعريف
انما يكون بالمشتقات فالحصر ممنوع وان اريد الاكثر فجاز ان التعريف بغير المشتق وان كان في مادة واحدة يكفي في
الانتقاض واما ثانيا فلانه لا ترتيب بين الذات والصفة ولا يرد ما اورده المحقق الجرجاني في حواشي شرح المطالع من ان اشتمالها
على الذات غير معقول لانه ان اعتبر مفهوم الشيء يلزم دخول العرض العام في تعريفه وان اعتبر شيء له الصفة فهو المصداق
فيلزم الوجوب في ثبوت المشتقات لموصوفاتها فيلزم الانقلاب وذلك لانا نختار الشق الثاني وحكم لزوم الانقلاب
تم بسبب الذهول عن القيد كما لا يخفى واما الجواب الثالث ففيه وعليه انه لا ضرورة الى القرينة لان المعتبر المساوات
في صدق الحسب المفهوم واما الجواب الرابع فهو مفض الى التكلف **اقول** الحق ان البسيط يكون كاسبا والالحاح
لفظي فمن قال بانه لا يكون كاسبا اراد انه لا كسب معتبرا ههنا فانه لا ينضبط كانضباط التعريف بالمركب وليس للاختيار
والصناعة مدخل فيه ولهذا الوجه لم يعتبره المتاخرون عند تعريف النظر وان جوزوا التعريف بالمفرد **قوله** معلوما
كان او مظنونا يشير الى وجه اختيار المصنف المعقول على المعلوم بانه بظاهره لا يشتمل المظنون وغيره فان العلم يتبادر
منه الاعتقاد الجازم بخلاف المعقول **قوله** هو التوجه نحو المعلوم فيه اشارة الى ان المعلوم كما يقابل المظنون كذلك
يكون بمعنى المعقول ايضا **قوله** السياق يعني الكلام التحتاني وهو قوله وقد يقع فيه الخطاء لان الخطاء انما يكون في الافعال الاختيارية
ويمكن ان يكون المراد منه سوق الكلام لان المتبادر من كل فعل الاختياري **قوله** فافهم **اقول** هو اشارة الى جواب
الايرادين الواردين في هذا المقام احدهما ان تعقل المبادي الكثيرة في آن واحد ليس بمعقول وثانيهما ان الترتيب يقتضي
الزمان فكيف يحصل في الآن والجواب ان المراد بالتعقل تعقلها على وجه الاجمال والوحدة لا من حيث التفصيل
والكثرة والمراد بالترتيب الترتيب الذاتي فافهم **قال** وقد يقع آه قد ههنا للتحقيق كما اختاره الشارح **اقول** ويحتمل
للتقليل ايضا اشارة الى ان وقوع الخطاء وان كان قليلا يكفي في ثبوت الاحتياج الى المنطق **قوله** فاحتيج آه فرع الاحتياج
على وقوع الخطاء اشارة الى عدم كفاية الفطرة الانسانية وانما ثبت الاحتياج الى قانون لان المقصود بيان
الحاجة الى المنطق وحصول القدرة التامة على اكتساب النظريات بان يكون كلما ورد عليه مشكل تمكن من
معرفة الصحيح والخطاء ومن البين انه لا يحصل الا بالقانون الكلي دون الجزئيات الخاصة فلا يرد ح انه لا يثبت

له فى نسخة

مما ذكر ان الاحتياج الى المواد الجزئية لا الى القانون والمطلوب هذا الا ذاك **قوله** لكا لتشابه مناره من غير تأمل اشارة الى ان الخطأ في حكم وقوع الخطأ بل هو بديهي لتشابه مناره من غير تأمل **قوله** احكام الجزئيات ان اريد بها جزئيات موضوعها يحتاج الى حذف المضاف اليه وان اريد بها فروع القاعدة لم يحتج الى هذه المؤنة **قوله** وهذا التقرير وان لا حاجة فيه الخ وفيه ايراد على من دليل الحاجة الى المنطق انه لم لا يجوز ان يكون الفطرة الانسانية كافية في العصمة عن الخطأ فلا حاجة الى القانون واجاب بعضهم عنه باثبات ان الفطرة الانسانية غير كافية فثبت الاحتياج الى المنطق والشارح لما رأى انه لا حاجة اليه قال ان التقرير المورد لاثبات الاحتياج الى المنطق كاف لا يحتاج في دفع الايراد الوارد عليه الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية اذ وقوع الخطأ في الفكر كاف في استلزام الاحتياج الى العاصم وان لم يثبت عدم كفاية الفطرة وذلك لان المراد بالاحتياج الى المنطق اما انه لولاه لامتنع او حتى الاحتياج في الجملة فان اريد الثاني فظاهر انه لا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة لانها وان كفت فلا يضر الاحتياج بالمعنى المذكور اذ لا شك ان للمنطق دخلا في الجملة فثبت الاحتياج اليه في الجملة وكفى التقرير وان اريد الاول فنقول سلمنا ان الفطرة الانسانية كافية لكن لا معنى لكفايتها الا ان يميز الخطاء عن الصواب والقشر عن اللباب وذلك لا يمكن الا بان يدرك الفطرة ان الخطأ في الفكر بأي سبب وقع ليجتنب منه في الفكر الآخر ومعرفة هذا من فروع المنطق فالفطرة وان كانت كافية لكن يحتاج ح الى تعيين طريق الخطأ ولا نعني بالمنطق الا هذا فثبت الاحتياج الحقيقي اليه على كل تقدير ومن ههنا اتضح ان قول الشارح اذ وقوع الخطأ في الفكر كاف الخ محصل ما ذكرته وان هذا الكلام تسليم كفاية الفطرة الانسانية ومن ههنا يظهر لك امر آخر وهو انه خالف داب المناظرة حيث قدم الجواب بطريق التسليم على العلاوة التي هي منع للكفاية بسند وقوع الخطأ شائعا **قوله** اذ لا حاجة اليه في بيان الحاجة لان الاحتياج الى المنطق انما تثبت بثلث مقدمات الاولى ان العلم منقسم الى التصور والتصديق الثانية ان بعض كل منهما نظري يحتاج الى النظر الثالثة انه قد يقع فيه الخطأ وما في شرح المطالع من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق مستدرك ليس بصحيح واما حديث ان المنطق ليس كله بديهيا والا لاستغنى عن تعلمه ولا نظريا والا لدار او تسلسل فبعضه نظري يكتسب من البعض البديهي فانما اوردوه لدفع المعارضة المشهورة وفيه اشارة الى ان ايراده في المتون المبنية على الاختصار والاكتفاء على المطالب المهمة ليس بلائق ففيه تعريض على صاحب الرسالة ومن تبعه حيث اوردوا هذا الحديث وتناسب هذا الحديث حديث آخر ذكروه في الشروح وهو ان المنطق على ثلثة اقسام قسم منه بديهي وقسم منه نظري لا يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية جزئية وقسم منه نظري يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعضهم الى الضرورية وقيل الى المطلق العامة وقيل الى الممكنة العامة والعاصم عن الخطأ انما هو القسمان الاولان واما القسم الثالث فليس بعاصم ثم عصمة المنطق بالنسبة الى الخطأ الواقع في الصورة والمادة كليهما فان مبحث الصناعات كافل للخطاء المادي وباقيه ضامن للخطاء الصوري فمن قال ان المنطق ليس بعاصم عن الخطاء الواقع في المادة لم يصب في هذا الحكم **قوله** فان قلت وقوع الخطاء بالفعل الخ هذا منع استلزام وقوع الخطاء الاحتياج الى القانون سند انه الخطاء لما لم يكن الا في فكره لم يحتج الا الى جزء في اعصائه وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الجزئية الفكرية ولهذا قيست الخ

الى المنطق الذي هو قانون كلي فانه مالم يعرف الطرق الجزئية لم تتميز القشر عن اللباب فاجاب عنه المحقق الهروي بان وقوع
الخطأ بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في الافكار كلها وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية وموادها
على الوجه الكلي وانت تعلم ما فيه لان وقوع الخطأ بالفعل لا يستلزم الاحتمال في كل الافكار ولو سلمنا فنقول المثبت للاحتياج
انما هو الوقوع لا مجرد الاحتمال ولئن تنزلنا عنه فاحتمال الخطأ في كل فكر فكر انما يستلزم الاحتياج الى طريق طريق لا الاحتياج
الى القانون كما لا يخفى **قوله** ولئن تنزلنا عنه فنقول آه هذا منع آخر وحاصله ان الاحتياج انما يلزم الى الاعم من الوجه الكلي
والوجه الجزئي واما الى الوجه الجزئي في خاصة فكل واحد منا فاحتياج كل واحد من المتعين منا واحد فقط بعد كل البعد **قوله** وقوع الخطأ بالفعل يستلزم
احتمال وقوع الخطأ عن الفضلاء المتعمقين للاحتراز عن الخطأ يستلزم عدم بداهة جميع الطرق فمنع الاستلزام كما وقع من شارح
المطالع بعيد عن الفضلاء **قوله** وقد يبين آه وذلك لان العلم بحال الكلي من احوال الجزئيات الذي هو الاستقراء او العلم
بحال الجزئي من حال جزئي آخر مندرج تحت كلي الذي هو التمثيل من الظنيات وانما المفيد لليقين هو البرهان **قوله** وفيه
نظر وله جواب نقل عنه هو انا لا نسلم ان وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا فلا نسلم ان العلم
اليقيني بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا فمنع عدم الاستنباط من الكليات
والجواب انه لا شك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطأ الواقع في الفكر فقد ثبت الاحتياج في اكتساب المطالب
الى القانون لاصونية الذهن عن الخطأ في الفكر وهذا القدر كاف للاحتياج انتهى قال بعض الافاضل اقول الجواب محل
مناقشة لان كون العلم بالكليات اصون عن الخطأ في الفكر غير بين ولا مبين سيما اذا كانت تلك الجزئيات بديهية اولية
اقول ليس مراد الشارح المحقق ان العلم بكل جزئي وان كان بديهيا من الكليات اصون عن الخطأ فان هذا شيء لا يقول
به العاقل فضلا عمن يشار اليه باصابع الانامل بل المراد به ان العلم بالجزئيات النظرية من قبل الكليات اصون عن الخطأ
من علمها بالجزئيات وهذا مما لا شك فيه فالايراد ليس بوارد **قال** وموضوعه لما فرغ عن بيان الحاجة المتضمن
للتعريف شرع في بيان الموضوع الذي به يمتاز العلوم بعضها عن بعض وههنا فوائد الفائدة الاولى ان مسائل العلوم
لا تمايز الا بتمايز الموضوعات واورد عليه ان التعريف بالرسم يستلزم العلم بالخاصة وهي مما يفيد تمايز العلوم فيما بينها قطعا
فلا يصح القول بان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات والجواب عنه ان تصور العلم بخاصته لا يتميز عن العلم الآخر فان
بعض المسائل تكون مشتركة ككروية الارض فانها من مسائل العلم الطبعي اذا استدل عليها بالبرهان اللمي ومن مسائل العلم
الرياضي اذا استدل عليها بالبرهان الاني وقد صرح به الشيخ الرئيس في برهان الشفا فبتصور العلم برسمه يعلم ان هذه المسألة
من علم كذا ولا يلزم من ذلك ان لا تكون من علم آخر فاحتمل الاشتراك فلم يحصل التمايز بخلاف ما اذا حصل العلم بموضوعات
العلوم فانه ح يتمايز المسائل بعضها عن بعض ويعلم ان هذه المسألة من مسائل هذا العلم بهذه الحيثية ومن مسائل
ذلك العلم بتلك الحيثية وقد يجاب بان المراد التمايز الذاتي والتمايز الذي يحصل من الخاصة خارجي لان التمايز الحاصل
من الموضوع ايضا خارجي فان قلت قد صرحوا بان الموضوع جزء من العلم حيث قالوا اجزاء العلوم ثلثة فيكون
التمايز الحاصل من الموضوع ذاتيا قلت قد حقق المحقق الجرجاني في بعض تصانيفه بان ذلك محمول على التجوز ومن

وههنا ظهر انه لا حاجة الى ان يقيد التمايز بزيادة التمايز لدفع الايراد المذكور كما صدر من السيد الشريف في حواشي شرح الشمسية
الفائدة الثانية انه لا يجوز تشارك العلوم في موضوع واحد فانهم لما حاولوا معرفة الحقائق وضعوا اشياء وبحثوا عن الاعراض
الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متنوعة متحدة في كونها عوارض الموضوع وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يخطر بباله ومن
ههنا قيل ان العلوم تتزايد يوما فيوما ولا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن عوارضه وقيل يجوز
تشارك العلوم في الموضوع الواحد كما اختاره صدر الشريعة في التنقيح مستدلا بانه يجوز ان يكون لموضوع واحد اعراض متنوعة
يبحث عن بعضها في علم وعن بعضها في علم آخر وان اتحد الموضوع فان اختلاف العلوم كما انه يكون باختلاف الموضوعات
كذلك يمكن ان يكون باختلاف المحمولات وفيه ان اختلاف العلوم باختلاف المسائل كما انها مختلفة بموضوعاتها
كذلك يمكن اختلافها بمحمولاتها اللازم ان يكون كل علم علوما لانه ما من علم الا ولموضوعه اعراض متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما
متنوعة فلا ينضبط علم ما انضباطا كما لا يخفى وان شئت زيادة تحقيق هذه المطالب فليرجع الى كتاب البرهان من كتاب
الشفاء الفائدة الثالثة ان حقيقة كل علم مسائله او التصديقات بمسائله وما ذكروه في الخاتمة من ان اجزاء العلوم ثلثة
الموضوع والمبادي والمسائل فتسامح منهم بناء على شدة احتياج العلم الى الموضوع والمبادي والا فهما ليسا من اجزاء العلوم
قوله موضوع العلم آه قيل لما كان موضوع المنطق خاصا من مطلق الموضوع شرع في تعريفه وفيه ان توقف معرفة الخاص على معرفة
العام انما هو اذا كان الخاص مدركا بالكنه والعام ذاتيا له والا فلا ثم معرفة المقيد تتوقف على معرفة المطلق قطعا وههنا ليس يعقب
المطلق والفرق بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص ان العام يجب حمله على الخاص بالذات او بالعرض والمطلق
لا يجب حمله على المقيد وايضا الخاص له صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة واحدة تفصيلية
فتصوره بنفسه يستلزم تصور المطلق لا محالة فالاولى ان يقال لما كان التصديق بموضوعية المعلومات التصورية والتصديقية
محتاجا الى تصور الطرفين شرع في تعريف الموضوع **قوله** ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فيه اشارة الى انه لا يوجد مسئلة
يبحث فيه عن عرض واحد لموضوعه ويدل عليه اقوالهم وصرائح كلامهم وان وجد الاحتمال العقلي والمراد بالبحث عنها
من حيث انها عوارض موضوع العلم فلا يرد انه يصدق على موضوع المسئلة وعلى الاعراض الذاتية **قوله** اي يرجع
البحث اليها اشارة الى دفع دخل مقدر تقريره ان المتبادر من البحث عن اعراض الموضوع ان يجعل الاعراض محمولات لموضوع
العلم وكم من مسئلة موضوعها نوعه وغيره ودفعه بان المراد بالبحث ليس ما فهمته بل معناه ان يرجع البحث اليها
سواء كان الموضوع موضوع المسئلة او غيره وسواء كان اعراض موضوع العلم محمولة او غيرها فان البحث كله
يرجع اليها البتة **قوله** يلحق الشيء لذاته ليس المراد منه ان يلحق نفس الشيء من حيث هو هو ويقتضيه حتى يكون من مقتضيات
الموضوع فيرد انه يلزم ان يتحقق العرض الذاتي كلما تحقق الموضوع لانه من لوازم ذاته وليس كذلك بل المراد منه
ما يلحق الشيء لذاته بلا حيثية خارجية فانه ما من علم الا وقد اخذ موضوعه مع حيثية ففي العلم الالهي جعل موضوعه الموجود من حيثية
الوجود فيبحث عن عوارضه اللاحقة له بهذه الحيثية العامة من غير خصوص مادة دون مادة واما ما سواه من
العلوم فلا بد فيه من الحيثيات الزائدة على الوجود فيه لئلا يلزم الاختلاط بل المراد منه ما يلحق الشيء ويعرضه لذاته

هي لابواسطة في الوصف لابواسطة في الثبوت باحد معنييها وهو ان يكون كل من الواسطة وذيها معروضاً حقيقياً والمراد من
لحوق الشيء لامر مساو به تحقق احد المتنقيين بشرط التساوي فما يعرض للشيء بواسطة الاعم او الاخص والمباين من الاعراض
الغريبة اتفاقا عند القدماء واكثر المتاخرين واما بعض المتاخرين فقد ادرجوا العارض بواسطة الجزء الاعم ايضا في الاعراض الذاتية
دون العارض بواسطة الجزء الاخص ومن ههنا يظهر لك ان تعريفهم العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لجزئه او لما يساويه
يقتضي العموم مع انه خلاف في العارض بواسطة الجزء الاخص في انه غريب وقد وضح لك مما بينا ان قول الشارح على ما
ذكر المتاخرون الظاهر انه متعلق بتعريف العرض الذاتي والمراد منه اكثرهم لا كلهم حتى يرد انه جعل مذهب المتقدمين مذهبا
المتاخرين **قوله** اما بان يجعل موضوع العلم بعينه آه ويزاد على ما ذكره البحث عن جزء موضوع العلم فانه قد يكون البحث عن جزء
موضوع المسئلة فيجعل موضوع المسئلة ما هو من ذاتي له كالبحث الواقع عن احوال الصورة الجسمية والهيولى في العلم الطبيعي وعن البحث
عن جزء نوع موضوع العلم فانه قد يجعل جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة الا ترى الى انه يبحث في العلم الطبيعي
عن احوال الصورة النوعية التي هي جزء الجسم العنصري الذي هو نوع موضوع العلم **قوله** في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي
ومثله في قولهم كل جسم فله شكل طبيعي ونحو ذلك **قوله** وتثبت له ما هو عرض ذاتي له آه اورد الشارح في جميع الصور لفظ الاثبات
للاشارة الى ان مسائل العلوم لا تكون الا حمليات موجبات والشرطية مؤولة الى الحملية والسوالب مرجعها الى الموجبات
لانه يعتبر فيها سلب المحمول فتصير موجبة محمولها سلب صرح به في حواشي شرح المطالع **قوله** او يجعل عرضه الذاتي آه فموضوع
المسئلة اما هو موضوع العلم او نوعه او جزئه او عرضه الذاتي او نوعه وقد يتركب من موضوع العلم والعرض الذاتي
ونوع موضوع العلم مع العرض الذاتي وعرض ذاتي لعرض ذاتي آخر مع المعروض وامثلة الكل ظاهرة على المفتش **قوله**
نحو قولهم ما يبحث فيه آه اشارة الى دفع ما يرد على تعريفهم بانه لا يصح فانه تقتصر على البحث عن عوارض موضوع العلم
مع انه يبحث في العلوم عن غير ذلك ايضا كما عرفت فهذا القول تفصيل لما اوله به اولا **قوله** اذ لا ريب في انه يبحث في
العلم آه قال بعض الافاضل فيه انه يجوز ان يكون البحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلوم
واقعا على سبيل التطفل انتهى **اقول** لا يخفى على من تتبع كتب الفن ان المسائل التي يكون موضوعها نفس موضوع
العلم تكون قليلة جدا وكثيرا ما يبحث عن اعراض الانواع او الاجزاء او الاعراض فيلزم استطراد اكثر العلم وفيه بعد
لا يخفى **قوله** مجد ما عرف في الشفاء آه قال الشيخ في الشفاء لكل واحد من الصناعات مباد وموضوعات ومسائل
والموضوعات هي الاشياء التي يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية فالضمائر ترجع
الى الموضوعات والشارح قد نقل بعضه **قوله** ويمكن ان يكون آه يشير الى ان ههنا احتمالا آخر ايضا وهو
كون العطف تفسيريا **قوله** اذ يتبين الفرق آه حاصله انه كما ان موضوع المسئلة قد يكون غير موضوع العلم كنوعه
وجزئه وعرضه كذلك يكون محمول المسئلة غير محمول العلم فمحمول العلم هو المفهوم المردد بين محمولات المسائل لانه لا يخلو عن احد ما
فالمبحوث عنه في الحقيقة هو محمول العلم وطريقه ان يؤخذ كل قسم ويجعل محمولا للموضوع ولا يلزم ان يكون المبحوث عنه في
العلوم امور ا مبهمة حتى يرد عليه ان المفهوم المردد امر انتزاعي لا ينبغي ان يجعل مبحوثا عنه في العلوم نعم يلزم ان لا يكون

محمولات المسائل مقصودة بالذات ولا ضير فيه فان من قال بالفرق قد التزم بشهادة قالو جدان ما لعلنا فلا تسمع **قوله** فان قلت لا حاجة الى ذلك آه مدار الشبهة على توهم ان الكلام فى عارض الاخص وكما حصل اشتراطه يخص العرض الذاتى بجميع افراد موضوع العلم حتى يرد عليه انه قد يبحث فى العلوم عن العوارض التى هى اخص من موضوع العلم فلا يكون العوارض من العوارض الذاتية لموضوع العلم بل المعتبر فى العرض الذاتى شموله لجميع افراد الموضوع اما بالانفراد او مع التقابل فالواجب فى جعل محمولات المسائل ان تكون اعراضا ذاتية لانواع موضوع العلم وهى اعراض ذاتية لموضوع العلم وان كانت اخص منه فان الاخصية لا تضره وحاصل الجواب ان العوارض التى تعرض موضوع العلم بعد كونه نوعا ولا تعرض لنفسه عارض غريبة فلكون الخاص عارضا ذاتيا مسلم لكن العلم يعرض بواسطة الاخص وهو لا يكون عرضا غريبا كما هو مصرح فى كلام الشيخ تم لما ورد عليه ان الشيخ انما اخرج العارض بواسطة الاخص من بعض اقسام العرض الذاتى لا من مطلق العرض الذاتى قال الاستاد كلام الشيخ ليس بصحيح اجاب عنه بقوله قلت هذا الكلام الخ وباقى الكلام واضح **قوله** ولا شك انه لا شك ان هذا الكلام فى غير موقعه وموضعه قبل هذا الكلام فتفكر هذا **قال المؤلف** هذا آخر ما تيسر لى فى هذا المقام وكان اختتام هذه الحاشية ان غرة فى شهر الربيع الآخر سنة ١٢٨٤ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية فى الوطن وهو المصر المعروف بلكنؤ من بلاد الهند وكان عزمى ان اكتب تعليقا على **حاشية الجلال** تماما لكن هموم الاحزان والسفر من الوطن الى المصر المعروف بحيدرآباد حفظها الله من البدع والفساد من مملكة الدكن والبعد عن الاقارب والاقران اقعدنى من ذلك فارجو ممن له عين الحقيقة البصيرة ان لا ينظر بعين الحسد والكدورة فان الحسد لا يبدأ بصاحبه فيقتله وكفى للحاسد ما فى آخر سورة الفلق من الزجر والقلق ويستقبلها من له فهم سليم وذهن مستقيم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل العظيم وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين تمت

تمت

خاتمة الطبع الآن يبين طلوع شمس بعد الكلام حمد الملك المنعام والصلوة على رسوله سيد الانام وآله وصحبه الاعلام وكيف كانت حاشية الجلال على التهذيب لما كانت فى غاية اللطف وحسن الترتيب مشتملة على عجائب متناولة لغرائب كتب الاستاد العلام المحقق المدقق مولانا ابو الحسنات **محمد عبد الحى** اللكنوى دام فيضه العلى عليها الى مقام الدرس تعليقا هو كاسمه عجيب كشف فيه كل ما اودع الجلال من النكات مع غاية التهذيب فتوجه معدن الفضل والاحسان **محمد على بخش خان** الى طبعه بتصحيح عالم السر والخفى المولوى **محمد معشوق على** الكسمندوى سلمه الله العلى فجاء بعد الطبع مما يسر الناظر ويجلو البصائر وكان ذلك فى التسع وعشرين من ذى القعدة سنة ١٢٩٣ ثلث وتسعين بعد الالف والمائتين من الهجرة على صاحبها افضل صلوة وتحية وانا الراجى عفو السيئات محمد عين القضاة ابن السيد محمد وزير الحيدرآبادى عفا عنه البارى فقط

واسطے سند اس بات کے کہ یہ کتاب چھپی مطبع علوی کی یہ مہر مطبع ثبت کی گئی


اشتہار
ماہران علوم عقلی و نقلی و واقفان سونخفی و جلی پر واضح ہو کہ کتاب فیض دہ
برنا و شاب حاشیہ میرزاہد بر ملا جلال جسکو معدن معقول و منقول
منبع فروع و اصول اکمل الکملا افضل الفضلا مولانا الحاج الحافظ ابو الحسنات
محمد عبد الحی صانہ اللہ عن شر در الغی نے نہایت محنت و مشقت سے
مزین بحواشی عجیبہ فرما کر باراول مطبع نجم العلوم مین و بار ثانی مطبع
علوی مین طبع کرا کر شایع فرمایا تھا بسبب خوبی تحشی دست
بدست فروخت ہوگئے اس زمانہ مین کتاب کمیاب بلکہ نایاب
نظر آئے آب بار ثالث کتاب مذکور باجازت محشی ممدوح حسب
فرمایش فقیر خادم حسین کے مطبع علوی مین بطرز
جدید طبع ہوئی یعنی بیچ ہر جگہ کے اوسکے مقام پر داخل کر دی
لہذا طالبان سیاہ دم و تازہ کنندگان مضامین نو و کہن کو اطلاع
دی جاتی ہے کہ قصد چھاپنے یا چھپوانے کتاب ہذا کا نفرماوین جسقدر
نسخے مطلوب ہون فقیر خادم حسین ساکن فرنگی محل سے منگالین
اور جو کتابین مطبوع ہو گئے نزدیک فقیر کے موجود ہین او نہی طرف اشتہار
مرقوم ہین جن صاحبونکو شوق ہو وہ منگالین اور بعض کتب زیر طبع ہین
اونکی اسامی بائین طرف تحریر ہین بعد تمام طبع مطبوع طبائع ہوگئے فقط
المشتہر
خاکسار خادم حسین عفی عنہ


اشتہار
ماہران علوم عقلی و نقلی و واقفان رموز خفی و جلی پر واضح ہو کہ کتاب فیض ورود
برنا و شاب حاشیہ میرزاہد بر ملا جلال جسکو معدن معقول و منقول
منبع فروع و اصول اکمل الکملا افضل الفضلا مولانا الحاج الحافظ ابوالحسنات
محمد عبد الحی صانہ اللہ عن شرور الغنی نے نہایت محنت و مشقت سے
مزین بحواشی عجیبہ فرما کر بار اول مطبع نجم العلوم مین و بار ثانی مطبع
علوی مین طبع کرا کر شایع فرمایا تھا بسبب خوبی تحشی دست
بدست فروخت ہوگئے اس زمانہ مین کتاب کمیاب بلکہ نایاب
نظر آئے اب بار ثالث کتاب مذکور باجازت محشی ممدوح حسب
فرمایش فقیر خادم حسین کے مطبع علوی مین
جدید طبع ہوئی یعنی پرچہ ہر جگہ کے اوسکے مقام پر داخل کر دیے
لہذا طالبان سیاح و تازہ کنندگان مضامین نو و کہن کو اطلاع
دی جاتی ہے کہ قصد چھاپنے یا چھپوانے کتاب ہذا کا نفرمادین جسقدر
نسخے مطلوب ہون بعقیدہ خادم حسین ساکن فرنگی محل سے منگالین
اور جو کتابین مطبوع ہو کے نزدیک فقیر کے موجود ہین انہی طرف اشتہار
مرقوم ہین جن صاحبونکو شوق ہو وہ منگالین اور بعض کتب زیر طبع ہین
اونکی اسامی اپنی طرف تحریر ہین بعد تمام طبع مطبوع طبایع ہونگی فقط
المشتہر
خاکسار خادم حسین عفی عنہ